FRITHJOF SCHUON

DU DIVIN A L'HUMAIN

Tour d'Horizon de Métaphysique et d'Epistémologie

LE COURRIER DU LIVRE

FRITHJOF SCHUON

APPROCHES DU PHĒNOMĒNE RELIGIEUX

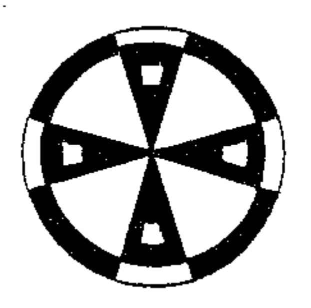
FRITHJOF SCHUON

RĒSUMĒ DE MĒTAPHYSIQUE INTĒGRALE



FRITHJOF SCHUON

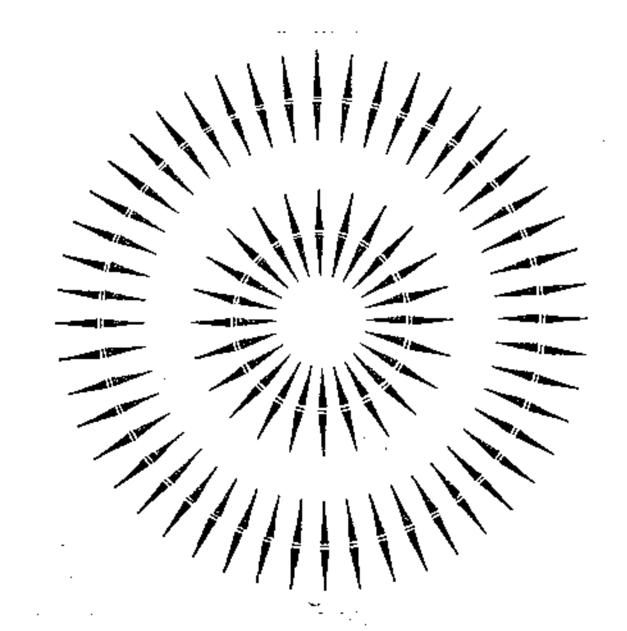
LA TRANSFIGURATION DE L'HOMME



DELPHICA • L'AGE D'HOMME

RÉSUMÉ DE MÉTAPHYSIQUE INTÉGRALE

Ce nouveau livre répondait à un besoin, celui de présenter d'une manière globale mais concise, les aspects principaux de la métaphysique intégrale. De nouveaux aperçus sur la Création comme qualité divine et sur le rapport entre la Divinité et le monde sont suivis de chapitres mettant en lumière les caractères irréfutables de la religion comme telle, par contraste avec certaines failles propres à l'exotérisme religieux. Sur le plan des applications les plus concrètes de la métaphysique, deux études sur le rôle de l'émotion et sur l'imposture du psychologisme contemporain introduisent aux thèmes des derniers chapitres : L'enracinement divin des vertus et la nature du bonheur vrai.



« L'image de l'homme que nous présente la psychologie moderne n'est pas seulement fragmentaire, elle est misérable. En réalité, l'homme est comme suspendu entre l'animalité et la divinité ; or la pensée moderne, qu'elle soit philosophique ou scientifique, n'admet pratiquement que l'animalité... »

Le propos de ce livre est de réaffirmer la noblesse native de la nature humaine déiforme. L'apanage fondamental de l'homme est en effet une intelligence capable de connaissance métaphysique, — c'est-à-dire capable de connaître et d'aimer Dieu, le Souverain Bien. Cette capacité détermine le sens du sacré, de la prière et de la contemplation. Toutes choses sont alors reconduites à leur source divine et perçues comme autant de théophanies. Ainsi le symbole parle-t-il à notre intelligence et la création est-elle rendue à sa transparence métaphysique originelle.

Il s'agit donc, dans cet ouvrage, de corriger et parfaire l'image de l'homme, aujourd'hui mutilée, en insistant sur sa divinité, non pour faire de lui un dieu, cela va sans dire, mais simplement pour rendre compte de sa vraie nature, qui dépasse le terrestre et sans laquelle il n'a pas de raison d'être. C'est cela, ce que l'auteur croit pouvoir appeler « la transfiguration de l'homme ».

Frithjof Schuon, né à Bâle en 1907, est l'auteur de nombreux ouvrages de métaphysique et d'étude comparée des religions où sont présentés les enseignements fondamentaux des grandes sagesses traditionnelles saisis, au-delà de la multiplicité des formes, dans leur unité profonde et leur vérité immuable. Parmi de nombreux titres, on peut citer Perspectives spirituelles et faits humains, Les Stations de la Sagesse, De l'Unité transcendante des religions, Logique et Transcendance, Comprendre l'Islam, Du Divin à l'humain, Racines de la condition humaine *et* Le Jeu des masques.

DU MÊME AUTEUR

De l'Unité transcendante des Religions (nouvelle édition revue et augmentée, Editions du Seuil).

L'Œil du Cœur (nouvelle édition revue et augmentée, Dervy-Livres).

Perspectives spirituelles et faits humains (Les Cahiers du Sud). (Diffusion : Dervy-Livres.)

Sentiers de Gnose (La Colombe - Le Courrier du Livre).

Castes et Races, suivi de : *Principes et critères de l'art universel* (Dervy-Livres).

Les Stations de la Sagesse (Buchet-Chastel).

Images de l'Esprit : Shintô, Bouddhisme, Yoga (Flammarion).

Comprendre l'Islam (Editions du Seuil).

Regards sur les Mondes Anciens (Editions Traditionnelles).

Logique et Transcendance (Editions Traditionnelles).

Forme et Substance dans les Religions (Dervy-Livres).

L'Esotérisme comme Principe et comme Voie (Dervy-Livres).

Le Soufisme, voile et quintessence (Dervy-Livres).

À PARAÎTRE :

A la recherche de la religion pérenne.

FRITHJOF SCHUON

DU DIVIN A L'HUMAIN

Tour d'Horizon
de Métaphysique et d'Epistémologie



LE COURRIER DU LIVRE
27, rue de Fleurus, 75006 Paris

ISBN 2-7029-0119-0

AVANT-PROPOS

Nous n'avions pas l'intention d'écrire une préface pour ce nouveau livre, mais on nous a dit que les lecteurs non habitués à notre pensée désireraient sans doute connaître d'emblée la doctrine sous-jacente qui unit des sujets à première vue disparates. Or cette doctrine, ils la trouveront dans ce livre même ; ils la trouveront aussi, sous sa forme la plus explicite possible, dans quelques-uns de nos précédents ouvrages, notamment dans « Logique et Transcendance », « Forme et Substance dans les Religions » et « L'Esotérisme comme Principe et comme Voie ». Nous ne croyons d'ailleurs pas que ce livre-ci soit d'un abord plus difficile que la moyenne des ouvrages de philosophie profane ; il nous semble au contraire que notre façon de nous exprimer, même si elle est parfois condensée, comme on le dit, tend à un maximum de clarté et même de simplicité ; si des difficultés subsistent, elles sont dans le sujet et par conséquent dans la nature des choses.

Au demeurant, notre position est bien connue : c'est fondamentalement de la métaphysique, et celle-ci est par définition universaliste, « dogmatiste » au sens philosophique du terme, et traditionaliste ; universaliste parce que libre de tout formalisme confessionnel ; « dogmatiste » parce que loin de tout relativisme subjectiviste, — nous croyons que la connaissance existe et qu'elle est une adéquation réelle et efficace, — et traditionaliste

parce que les traditions sont là pour rendre compte, de diverses manières mais unanimement, de cette position quintessentielle — à la fois intellectuelle et spirituelle — qui en dernière analyse fait la raison d'être de l'esprit humain.

PREMIERE PARTIE

SUBJECTIVITÉ ET CONNAISSANCE

CONSÉQUENCES DÉCOULANT DU MYSTÈRE DE LA SUBJECTIVITÉ

La première constatation qui devrait s'imposer à l'homme quand il s'interroge sur la nature de l'Univers, c'est la primauté de ce miracle qu'est l'intelligence — ou la conscience ou la subjectivité — et par conséquent l'incommensurabilité entre celles-ci et les objets matériels, qu'il s'agisse d'un grain de sable ou du soleil, ou d'une créature quelconque en tant qu'objet sensible. La vérité du *cogito ergo sum* cartésien est, non qu'il présente la pensée comme la preuve de l'être, mais simplement qu'il énonce la primauté de la pensée — donc de la conscience ou de l'intelligence — par rapport au monde matériel qui nous entoure ; certes, ce n'est pas notre pensée personnelle qui fut avant le monde, mais ce fut — ou c'est — la Conscience absolue, dont notre pensée est précisément un lointain reflet ; notre pensée qui nous rappelle — et nous prouve — qu'à l'origine fut l'Esprit. Rien n'est plus absurde que de faire dériver l'intelligence de la matière, donc le plus du moins ; le saut évolutif de la matière à l'intelligence est à tout point de vue la chose la plus inconcevable qui soit.

On nous dira sans doute que la réalité d'un Dieu créateur n'a pas été démontrée ; mais, outre qu'il n'est pas difficile de démontrer cette réalité avec des arguments proportionnés à sa nature, — mais inaccessibles pour cette raison même à certains esprits, — le moins qu'on puisse dire est que l'évolution n'a jamais été démontrée par qui que ce soit, et pour cause ; on admet l'évolution

transformante à titre de postulat utile et provisoire, comme on admettra n'importe quoi, pourvu qu'on ne se sente pas obligé d'admettre la primauté de l'Immatériel, puisque celui-ci échappe au contrôle de nos sens. Quand on part de la constatation de ce mystère immédiatement tangible qu'est la subjectivité ou l'intelligence, il est pourtant facile de concevoir que l'origine de l'Univers est, non la matière inerte et inconsciente mais une Substance spirituelle qui, de coagulation en coagulation et de segmentation en segmentation, — et autres projections à la fois manifestantes et limitatives, — produit en fin de compte la matière en la faisant émerger d'une substance plus subtile, mais déjà éloignée de la Substance principielle. On nous objectera qu'il n'y a à cela aucune preuve, à quoi nous répondons — outre que le phénomène de la subjectivité comporte précisément cette preuve, abstraction faite d'autres preuves intellectuelles possibles, mais dont l'Intellection n'a nul besoin, — à quoi nous répondons donc qu'il y a infiniment moins de preuves à cette absurdité inconcevable qu'est l'évolutionnisme, lequel fait sortir le miracle de la conscience d'un tas de terre ou de cailloux, métaphoriquement parlant.

Dans le même ordre d'idées, nous ferons valoir que les idées de « Grand Esprit » et de primauté de l'Invisible sont naturelles à l'homme, ce qui n'a même pas besoin d'une démonstration ; or ce qui est naturel à la conscience humaine, laquelle se distingue de la conscience animale par son objectivité et sa totalité, — sa capacité d'absolu et d'infini pourrions-nous dire, — ce qui est naturel à la conscience humaine prouve *ipso facto* sa vérité essentielle, la raison d'être de l'intelligence étant l'adéquation au réel[1]. D'un autre côté, si l'Intellection et la Révélation sont « surnaturellement naturels » à l'homme, leur refus aussi est une possibilité de la nature humaine, bien entendu, sans quoi il ne se produirait pas ; mais c'est parce que l'homme, étant intégralement intelligent, est par là même intégralement libre, ce qui signifie par voie de conséquence que, seul parmi les créatures terrestres, il est libre d'aller à l'encontre de sa nature. Or il n'a cette liberté qu'à la suite d'une chute qui, précisément, le sépare tout d'abord de cette Révélation immanente qu'est l'Intellection, et ensuite le dresse contre la Révélation prophétique qui, elle, supplée à l'absence de la Science immanente ; et qui en y suppléant réveille celle-ci, du moins en principe.

Les arguments extrinsèques contribuent à prouver, à titre de points de repère ou de clefs, la primauté intellectuelle et existentielle de l'Esprit, mais nous n'avons nul besoin de ces preuves, redisons-le une fois de plus ; s'il est des gens pour qui l'ombre d'un chat ne prouve pas la présence du chat réel, ou pour qui le bruit d'une chute d'eau ne prouve pas la proximité de l'eau, cela ne saurait signifier que notre connaissance de cet animal ou de cette cascade dépende forcément ou exclusivement de l'ombre ou du bruit. Notre axiome, c'est d'une part que tout ce qui existe se trouve inscrit *a priori* dans la substance théomorphe de notre intelligence, — il n'y a pas de conscience intégrale qui ne prolonge la Conscience absolue, — et d'autre part que l'actualisation intellectuelle du réel ou du possible est fonction, soit de la perfection de notre nature, soit d'un facteur externe qui mette en valeur cette perfection ou qui la réalise si elle est partielle ; un facteur tel que la Révélation ou, d'une façon plus particulière, tel qu'une expérience provoquant le ressouvenir archétypique dont parlait Platon.

***

La liberté de l'homme est totale, mais elle ne saurait être absolue, la qualité d'absolu n'appartenant qu'au seul Principe suprême et non à sa manifestation, fût-elle directe ou centrale. Dire que notre liberté est totale, signifie qu'elle est « relativement absolue », c'est-à-dire qu'elle l'est sur un plan donné et dans certaines limites ; pourtant, notre liberté est réelle, — celle d'un animal l'est aussi d'une certaine manière, sans quoi l'oiseau

1. Nous avons entendu quelqu'un dire que les ailes des oiseaux prouvent l'existence de l'air, et que de même le phénomène religieux, commun *a priori* à tous les peuples, prouve l'existence de son contenu, à savoir Dieu et la survie ; ce qui est pertinent, si on se donne la peine d'examiner la chose en profondeur.

en cage ne se sentirait pas privé de liberté, — et elle l'est parce que la liberté en tant que telle est de la liberté et rien d'autre, quelles que puissent être ses limites ontologiques. Quant à la Liberté absolue, celle du Principe divin, l'homme y participe dans la mesure où il s'y conforme, et cette possibilité de communion avec la Liberté en soi ou avec l'Absolu provient précisément du caractère total de notre liberté pourtant relative ; ce qui revient à dire qu'en Dieu et par lui, l'homme peut rejoindre la Liberté pure ; en Dieu seul nous sommes absolument libres.

Admettre que l'homme se situe par définition entre une Intellection qui le relie à Dieu et un monde qui a le pouvoir de l'en détacher, que par conséquent l'homme, étant libre corrélativement à son intelligence, possède la liberté paradoxale de vouloir se faire Dieu à son tour, c'est admettre du même coup que la possibilité d'une rupture entre l'Intellection et la simple raison est donnée d'avance, par l'ambiguïté même de la condition humaine ; car le *pontifex* suspendu entre l'Infini et le fini ne peut pas ne point être ambigu, si bien qu'il est inévitable que « le scandale arrive » : qu'en fin de compte l'homme — à partir de la chute originelle et de chute en chute — aboutisse au luciférisme rationaliste[1], lequel se tourne contre Dieu et par là s'oppose à notre nature ; ou lequel se tourne contre notre nature et par là s'oppose à Dieu. La faculté rationnelle détachée de son contexte surnaturel est forcément contre l'homme, et donne nécessairement lieu en fin de compte à une pensée et une forme de vie toutes deux contraires à l'homme ; en d'autres termes : l'Intellection n'est tout à fait à l'abri que dans des âmes providentiellement exemptes de certains risques de la nature humaine ; mais elle n'est pas — et ne peut pas être — à l'abri dans l'homme comme tel, pour la simple raison que l'homme comporte par définition l'individualité passionnelle et que la présence de celle-ci, précisément, crée le risque de la rupture d'avec le pur Intellect, et par conséquent le risque de la chute.

1. Ou existentialiste, ce qui globalement revient au même puisqu'il n'y a rien de plus raisonneur qu'un négateur de l'efficience intellectuelle.

Est humain ce qui est naturel à l'homme, et est naturel à l'homme, le plus essentiellement ou le plus spécifiquement, ce qui se réfère à l'Absolu et par conséquent indique le dépassement de l'humain terrestre[1]. Et, avant même les symboles, les doctrines et les rites, notre subjectivité même — nous l'avons dit — indique le plus clairement possible notre référence à l'Esprit et à l'Absolu ; sans la primauté absolue de l'Esprit, la subjectivité relative ne serait ni possible ni concevable, elle serait comme un effet sans cause.

L'intelligence séparée de sa source supra-individuelle s'accompagne *ipso facto* de ce manque de sens des proportions qu'on appelle l'orgueil ; inversement, l'orgueil empêche l'intelligence devenue rationalisme de remonter à sa source ; il ne peut que nier l'Esprit et le remplacer par la matière ; c'est de celle-ci qu'il fait jaillir la conscience, dans la mesure où il ne peut la nier en la réduisant — et les essais ne manquent pas — à une sorte de matière particulièrement raffinée ou « évoluée »[2]. Plutôt que de s'incliner devant l'évidence de l'Esprit, la raison orgueilleuse niera sa propre nature qui pourtant lui permet de penser ; dans ses conclusions concrètes, elle

1. Le mot « humanisme » constitue un curieux abus de langage du fait qu'il exprime une notion qui est contraire à l'humain intégral, donc à l'humain proprement dit : en effet, rien n'est plus inhumain au fond que le « purement humain », l'illusion de construire un homme parfait à partir de l'individuel et du terrestre, alors que l'humain idéal tire sa raison d'être, et tout son contenu, de ce qui dépasse l'individu et la terre.

2. Que l'on parle d'« énergie » plutôt que de « matière » — et autres subtilités de ce genre — ne change rien au fond du problème et ne fait que reculer les limites de la difficulté. Notons qu'un soi-disant « sociobiologiste » — ce mot est tout un programme — a poussé l'ingéniosité jusqu'à remplacer la matière par des « gênes » dont l'égoïsme aveugle, combiné avec un instinct de fourmis ou d'abeilles, aurait fini par constituer non seulement les corps mais aussi la conscience et en fin de compte l'intelligence humaine, miraculeusement capable de disserter sur les gênes qui se sont amusés à la produire.

manque autant d'imagination et de sens des proportions que de perspicacité intellectelle, et c'est là précisément une conséquence de son orgueil. *Corruptio optimi pessima :* c'est ce que prouve, une fois de plus, la monstrueuse disproportion entre l'habileté de la raison devenue luciférienne et la fausseté de ses résultats ; on gaspille des torrents d'intelligence pour escamoter l'essentiel et pour prouver brillamment l'absurde, à savoir que l'esprit a fini par surgir d'un monceau de terre — ou disons d'une substance inerte — à travers des milliards d'années dont la quantité, au regard du résultat supposé, est dérisoire et ne prouve rien. Il y a là une perte du sens commun et une perversion de l'imagination qui, à rigoureusement parler, n'ont plus rien d'humain, et qui ne peuvent s'expliquer que par le parti pris scientiste bien connu de tout interpréter par le bas ; d'échafauder n'importe quelle hypothèse, pourvu qu'elle exclue les causes réelles, lesquelles sont transcendantes et non matérielles, et dont la preuve concrète et tangible est notre subjectivité, précisément.

⁂

L'Esprit est la Substance, la matière est l'accident : c'est-à-dire que la matière n'est qu'une modalité contingente et transitoire du rayonnement de l'Esprit qui projette les mondes et les cycles tout en demeurant transcendant et immuable. Ce rayonnement produit la polarisation en sujet et objet : la matière est le point de chute du pôle objectif, la conscience sensorielle étant le phénomène subjectif correspondant. Pour les sens, l'objet c'est la matière, ou disons le domaine physique perceptible ; pour l'Intellect, la réalité objective c'est l'Esprit sous toutes ses formes. C'est par lui que nous existons et que nous connaissons ; s'il n'était pas immanent aux substances physiques, celles-ci ne sauraient exister un instant. Et dans cet Esprit, précisément, l'opposition sujet-objet se trouve résolue ; elle se résoud dans l'Unité à la fois exclusive et inclusive, transcendante et immanente. L'alpha comme l'oméga, tout en nous dépassant infiniment, résident au fond de notre cœur [1].

Ce que nous pouvons et devons connaître, nous le sommes ; et c'est pour cela que nous pouvons le connaître, infailliblement, à condition d'être libéré des voiles qui nous séparent de notre vraie nature. Ces voiles, l'homme se les impose parce que sa volonté luciférienne s'identifie avec eux ; parce qu'il croit donc se reconnaître en eux ; et parce que, par conséquent, les enlever c'est mourir. C'est là du moins le sentiment de l'homme aussi longtemps qu'il n'a pas compris que « Je suis noire, mais belle ».

Il y a d'ailleurs, en faveur de la primauté de l'Esprit, des preuves extrinsèques non négligeables ; nous y avons souvent fait allusion, et elles résultent de la nature même de l'homme. Si tout a commencé par la matière et s'il n'y a pas d'Esprit, donc pas de Dieu, comment s'expliquer que les hommes aient pu croire fermement le contraire pendant des millénaires, et qu'ils aient même déployé un maximum d'intelligence à l'affirmer et un maximum d'héroïsme à le vivre ? On ne saurait invoquer le progrès, car les incroyants de tous genres sont loin d'être supérieurs aux croyants et aux sages, et on ne voit nulle part un passage évolutif de ceux-ci à ceux-là ; les idées matérialistes se sont manifestées et répandues pour ainsi dire sous nos yeux — dès le « siècle des lumières » — sans qu'il soit possible de constater là une évolution dans le sens d'une ascension qualitative à la fois intellectuelle et morale, bien au contraire.

Ceux qui soutiennent l'argument évolutionniste d'un progrès intellectuel aiment à expliquer les idées religieuses et métaphysiques par des facteurs psychologiques inférieurs, tels que la peur de l'inconnu, l'espoir infantile d'un bonheur perpétuel, l'attachement à une imagerie devenue chère, l'évasion dans les rêves, le désir d'opprimer autrui à bon compte, *et caetera* ; comment ne voit-on pas que de tels soupçons, présentés sans vergogne comme des faits démontrés, comportent des inconsé-

1. La clef des mystères delphiques, c'est : « Connais-toi toi-même » (*Gnôthi seautôn*) ; connaître la nature de la subjectivité, c'est connaître la structure du monde.

quences et impossibilités psychologiques qui n'échappent à aucun observateur impartial ? Si l'humanité a été stupide pendant des millénaires, on ne s'explique pas comment elle a pu cesser de l'être, d'autant que ce fut dans un laps de temps relativement très court ; et on se l'explique d'autant moins quand on observe avec quelle intelligence et quel héroïsme elle a été stupide pendant si longtemps et avec quelle myopie philosophique et quelle décadence morale elle est devenue enfin « lucide » et « adulte »[1].

L'essence du réel, c'est le banal ou le trivial, semblent dire les scientistes et autres pseudo-réalistes. A quoi nous pourrions répondre : l'essence du réel, c'est le miraculeux ; le miracle de la conscience, de l'intelligence, de la connaissance. Au commencement était, non la matière, mais l'Esprit, qui est l'alpha et l'oméga.

1. Un trait caractéristique de « notre temps » est qu'on attache partout « la charrue devant les bœufs » : ce qui normalement devrait être le moyen devient la fin, et inversement. Les machines sont censées être là pour les hommes, mais en fait les hommes sont là pour les machines ; alors qu'autrefois les routes étaient là pour les villes, maintenant les villes sont là pour les routes ; au lieu que les *mass media* soient là pour la « culture », celle-ci est là pour les *mass media*, et ainsi de suite. Le monde moderne est un enchevêtrement inextricable de roulements que personne ne peut arrêter.

ASPECTS DU PHÉNOMÈNE THÉOPHANIQUE DE LA CONSCIENCE

Les caractères que l'homme partage avec l'animal ne sont point par définition au-dessous de l'homme et indignes de lui ; ils le deviennent seulement quand l'homme renonce à son humanité et néglige d'humaniser ce qu'il partage avec l'animal. Or humaniser, c'est spiritualiser, sacraliser : c'est ouvrir le naturel au surnaturel dont il provient ontologiquement ; c'est faire de l'élément naturel le support d'une prise de conscience du surnaturel. Pour l'homme, l'expérience terrestre coïncide avec le ressouvenir d'un Paradis perdu mais toujours sous-jacent et actualisable.

Ce qui est commun à l'animal et à l'homme, c'est d'abord l'intelligence sensorielle et instinctive ; ce sont ensuite les facultés sensibles, et enfin les sentiments élémentaires. Ce qui est propre à l'homme seul, c'est l'Intellect ouvert sur l'Absolu ; c'est par là même aussi la raison, qui prolonge l'Intellect vers la relativité ; et c'est par conséquent la capacité de connaissance intégrale, de sacralisation et d'ascension. L'homme partage avec l'animal le prodige de la subjectivité — prodige étrangement incompris des évolutionnistes —, mais celle de l'animal est partielle seulement tandis que celle de l'homme est totale ; le sens de l'Absolu coïncide avec la totalité de l'intelligence.

L'Intellect, les facultés mentales, les facultés sensorielles, y compris la sensibilité sexuelle, sont autant d'aspects de ce prodige « naturellement surnaturel » qu'est la subjectivité. Celle-ci comporte deux sommets ou deux

diapasons, un intellectuel et un vital : l'union intellective et l'union charnelle ; on a coutume de qualifier la seconde d'« animale », ce qui, bien entendu, n'a de sens qu'à condition d'enlever à l'idée d'animalité son sens péjoratif et de la rendre neutre comme les notions de vie et de conscience [1]. En réalité, ce que nous partageons avec les animaux est à la fois animal et humain ; la sexualité, notamment, est animale chez les animaux et humaine chez les hommes. Dire qu'elle est humaine signifie pratiquement qu'elle exige la spiritualisation, donc l'intériorisation et la sacramentalisation ; la sexualité humaine est spécifiquement et péjorativement animale quand l'homme le désire ainsi, mais non dans le cadre du réellement humain, qui est spirituel [2].

Il y a du reste une sorte de complémentarité compensatoire entre l'intellection et l'orgasme : de même que l'union sexuelle, pour être proprement humaine, exige sa sacramentalisation et sa spiritualisation, donc son intériorisation, de même — en sens inverse — la connaissance intellectuelle, tout d'abord mentale et théorique, exige une concrétisation en profondeur qui lui ajoute une dimension extatique, d'où l'association d'idées entre la sagesse et le vin [3]. Rappelons à ce propos que le Cœur-Intellect est le siège, non seulement de la Connaissance, mais aussi de l'Amour, qu'il est Lumière et Chaleur à la fois ; il n'y a en effet pas de connaissance plénière sans

1. Il est curieux de noter que ce sont précisément ces deux diapasons, l'union intellective et l'union sexuelle, qu'un certain moralisme religieux tient en suspicion ou qu'il condamne, suivant les cas ; ce qui indique *a contrario* le rapport, paradoxal mais réel, entre les sommets de l'intelligence et de la vie.

2. En climat chrétien, la question sexuelle est épineuse parce que le chrétien a de la peine à comprendre qu'on puisse aborder ce sujet sans y avoir un intérêt personnel ; ce qui nous oblige à souligner, à toutes fins utiles, que nous en parlons parce que la nature des choses nous y incite et non pour défendre une cause quelconque ; notre vocation étant la spiritualité, tout ce qui est humain est nôtre.

3. *In vino veritas*, dit un proverbe antique rapporté par Alcée ; dans le même sens, Théocrite relève le rapport ésotérique entre l'« ivresse » et la « vérité ».

le concours de l'élément amour ou beauté, pas plus qu'il n'y a d'amour accompli sans le concours de l'élément connaissance ou vérité.

Toutefois, il serait parfaitement faux de conclure, de ce qui vient d'être dit, que l'intellectualité ait besoin de la sexualité comme celle-ci a besoin de l'intellectualité ou de la spiritualité ; ce dont l'esprit humain a besoin, ce n'est pas l'élément sexuel, c'est l'élément d'infinitude dont la sexualité est la manifestation sur le plan vital et psychique. Alors que l'intellectualité ou la spiritualité comporte par définition un élément surnaturel — une intervention permanente ou incidente du Saint-Esprit —, la sexualité est chose simplement naturelle : mais comme elle reflète une réalité divine, elle devient un support quasi sacramentel de cette expérience d'infinitude qu'est l'extinction contemplative [1] ; nous pourrions dire aussi qu'elle le devient parce qu'elle est humaine et que de ce fait elle est destinée à une mise en valeur spirituelle. Tout ceci évoque par analogie l'alchimie propre à l'art sacré : celui-ci, nous l'avons dit plus d'une fois, ne transmet pas seulement des vérités abstraites véhiculées par son symbolisme, il transmet également, par sa beauté précisément, les parfums à la fois vivifiants et apaisants du divin Amour [2].

Il y a une spiritualisation de la sexualité comme il y a, en sens inverse, une animalisation de l'intelligence ; dans le premier cas, ce qui peut être une occasion de chute devient un moyen d'élévation ; dans le second cas, l'intel-

1. Comme le fait remarquer notamment Ibn Arabî ; mais même le culte de la Dame chez les chevaliers et les troubadours, ou chez les *fedeli d'amore*, n'aurait pas de sens en dehors de cette analogie à la fois doctrinale et alchimique, ou « tantrique » si l'on veut.

2. Le Prophète de l'Islam enseigne, non seulement que « Dieu est beau et Il aime la beauté », mais aussi que « la beauté du caractère est la moitié de la religion » ; c'est dire que le sens de la beauté n'est rien s'il ne coïncide avec le sens du sacré et la noblesse morale. Notons que selon un autre *hadîth*, « le mariage est la moitié de la religion », ce qui, confronté avec le *hadîth* précédent, indique le rôle du mariage comme moyen d'éducation du caractère.

ligence se déshumanise et donne lieu au matérialisme, voire à l'existentialisme, donc à une « pensée » qui n'a d'humain que le mode et dont le contenu est proprement infra-humain. La contradiction flagrante du matérialisme, c'est la négation de l'esprit moyennant l'esprit ; celle de l'existentialisme, c'est, sur la base de la précédente négation, le démantèlement des fonctions normales de l'intelligence, sous prétexte de défendre les droits de l'existence » ou du « concret » contre l'« abstraction ». « Plus il blasphème, et plus il loue Dieu », dit Eckhart ; les idéologies matérialistes et concrétistes, par l'excès même de leur inanité, rendent compte indirectement de la réalité de l'esprit et par conséquent aussi de sa primauté [1].

*
* *

Toutes ces considérations rejoignent ce que nous avons dit précédemment sur le phénomène de la subjectivité, en tant que celui-ci prouve par sa simple existence l'inanité de la thèse évolutionniste et transformiste. De même que ni la conscience ni *a fortiori* l'intelligence ne peuvent jaillir de la « matière » — quelle que soit l'explication qu'on donne de celle-ci —, de même cette modalité de la conscience qu'est l'amour ne peut en dériver, toujours pour la simple raison que le plus ne peut venir du moins ; et il s'agit ici d'un infiniment plus.

Il ne faut pas se lasser de l'affirmer : l'origine de la créature n'est pas une substance du genre de la matière, c'est un archétype parfait et immatériel : parfait et par conséquent sans nul besoin d'évolution transformante ; immatériel et par conséquent ayant son origine dans

1. L'existentialiste demandera, non « qu'est-ce que cette chose ? » mais « qu'est-ce que cette chose signifie pour moi ? » Il mettra donc la « signification » toute subjective à la place de la nature objective, ce qui est un comble non seulement d'absurdité mais aussi d'orgueil et d'insolence. Comme la vraie grandeur ne « signifie » rien pour l'homme petit, celui-ci n'y verra qu'une sorte d'infirmité afin de mieux pouvoir se délecter de son enflure « signifiante ».

l'Esprit et non dans la matière. Certes, il y a trajectoire ; celle-ci va, non à partir d'une substance inerte et inconsciente [1], mais à partir de l'Esprit — matrice de toutes les possibilités — au résultat terrestre, la créature ; résultat jailli de l'invisible à un moment cyclique où le monde physique était encore beaucoup moins séparé du monde psychique qu'aux périodes plus tardives et plus « durcissantes ». Quand on parle traditionnellement de *creatio ex nihilo*, on entend par là, d'une part que les créatures ne dérivent pas d'une matière préexistante, et d'autre part que l'« incarnation » des possibilités ne saurait affecter en rien l'immuable Plénitude du Principe.

Au commencement était l'Esprit : donc le Verbe ; car l'Esprit, voulant et devant se communiquer du fait qu'Il est le Souverain Bien, opère la manifestation de ses innombrables possibilités. L'Esprit est Lumière et Chaleur à la fois ; celle-ci, la vie, est aussi miraculeuse que celle-là, l'intelligence, quand nous les envisageons sur le plan de leur manifestation terrestre. Au demeurant, réduire toute intelligence et tout amour à des causes matérielles, c'est une façon de ne pas vouloir reconnaître que notre existence matérielle est un exil ; de vouloir au contraire se sentir à l'aise dans un monde qui se présente comme une fin en soi, et qui dispense l'homme de l'effort de dépasser les choses et de se dépasser lui-même ; alors que sans cet effort l'homme, précisément, passe à côté de la vocation humaine.

Si les évolutionnistes ont raison, le phénomène humain ne s'explique pas et la vie humaine ne vaut pas la peine d'être vécue. C'est d'ailleurs à ces conclusions qu'ils arrivent en fin de compte, d'où leur axiome de l'absurdité de l'existence ; c'est-à-dire qu'ils attribuent à l'objet, qui leur est inaccessible, l'absurdité du sujet, qu'ils ont choisi de propos délibéré en suivant la pente de l'animalité, non innocente, mais humaine.

Credo ut intelligam ; cette sentence, si d'une part elle

1. Qu'on la charge imaginairement d'« énergie » évolutive ou qu'on la transforme en « gènes » ou en tout ce qu'on voudra, ne change rien à la question.

exprime le point de vue d'une spiritualité volontariste, d'autre part elle rend compte du fait que croire, c'est une façon de comprendre en vertu d'un pressentiment qui est « surnaturellement naturel » à l'homme, dans la mesure précisément où il consent à rester fidèle à sa nature et à sa vocation.

TRANSCENDANCE N'EST PAS CONTRESENS

Qui dit connaissance humaine, dit connaissance de l'Absolu ; et celle-ci évoque le mystère des degrés de réalité, donc celui de la relativité, non seulement du monde, mais aussi — et *a priori* — de l'aspect personnel de la Divinité. C'est ici qu'interviennent certaines difficultés soit conceptuelles soit dialectiques : d'une part, il y a nécessité métaphysique de rendre compte de ce mystère, et d'autre part, il y a impossibilité théologique d'en rendre compte sans en même temps, sinon le nier explicitement du moins le mettre entre parenthèses ; très schématiquement parlant, c'est comme si, obligé de constater l'existence de cercles concentriques, on se hâtait d'ajouter que ce sont des rayons, afin de sauvegarder l'homogénéité du système et en fonction d'un préjugé de continuité linéaire ou d'unité malgré tout [1]. C'est dire que la spéculation dogmatiste ignore cette mobilité intérieure qui, dans d'autres disciplines, permet de hiérarchiser des perspectives différentes sans en sacrifier aucune, et sans en réduire aucune abusivement à l'autre.

Au sein de la relativité, il y a à l'égard de l'Absolu un rapport de rayonnement, de prolongement ou de conti-

1. Cette difficulté évoque du reste le malentendu classique entre le Monothéisme sémitique et le Polythéisme aryen ou autre. En fait, il n'y a pas de Polythéisme proprement dit, sauf peut-être subjectivement — *de facto* et non *de jure* — dans le cas d'une dégénérescence populaire que nous qualifierons de « païenne ».

nuité, et un rapport de reflet, de répétition ou de discontinuité : affirmer que les hypostases ne relèvent en aucune manière du premier rapport, reviendrait à nier leur caractère divin — figuré par la continuité géométrique —, car alors l'Essence seule serait divine, le point seul étant central ; affirmer au contraire que les hypostases, pourtant relatives[1], ne relèvent en aucune manière du second rapport, reviendrait à nier leur séparation d'avec le pur Absolu, car alors elles seraient l'Essence et celle-ci serait différenciée — donc affectée de relativité —, ce qui est une contradiction dans les termes. Il y a également, toujours dans la relativité, le rapport de différence et celui d'identité : une hypostase est distincte de l'autre sous peine d'être l'autre et non elle-même, mais elle est identique à l'autre sous le rapport de la substance principielle, donc du caractère divin. Cette dimension de distinction et d'indistinction, laquelle est pour ainsi dire « horizontale », ne cause aucune difficulté ; mais il n'en va pas de même de la dimension « verticale » de continuité et de discontinuité, car ici entre en jeu une question de « sublimité », à laquelle le sentiment religieux est particulièrement sensible, sans parler du souci de prévenir les risques d'hérésie : c'est-à-dire qu'il faut éviter à tout prix, d'une part qu'on mette un ou plusieurs dieux à côté de Dieu, et d'autre part qu'on introduise en Dieu une scission, ce qui reviendrait à peu près au même ; la Nature divine devant rester simple, comme la Réalité divine doit rester une, nonobstant la complexité indéniable du Mystère divin.

*
* *

S'il n'y avait pas cette complexité, le monde ne serait pas ; la nier reviendrait à soutenir que l'Absolu soit privé de la dimension d'Infinitude. Et si Dieu n'était pas essentiellement simple, la Réalité ne serait pas une ; il y aurait

1. Au sens — paradoxal mais réel — du « relativement absolu » : l'hypostase est relative au regard de l'Essence, mais elle est principielle — donc pratiquement absolue — au regard de la Manifestation cosmique.

plusieurs Existences produisant les choses existantes, ce qui est contradictoire, donc absurde, l'Existence étant unique par définition.

D'une part, Dieu est absolu, et d'autre part, Il peut être différencié ; Il ne peut l'être sur le même plan ou sous le même rapport. S'Il est absolu, c'est qu'Il dépasse ses aspects différenciés, telle la Trinité, la Puissance créatrice, l'Omniscience, l'Omnipotence ; s'Il est différencié ou qualifié — ce qui revient au même —, c'est qu'Il est envisagé sous un rapport déjà relatif, bien que cet aspect soit absolu par rapport aux créatures en tant que telles, puisqu'il est principiel comme tout l'ordre divin[1].

Or, selon l'objection de certains croyants, qui entendent réduire la métaphysique à leur crédo, « Dieu » serait sous tout rapport l'Absolu ; la logique du métaphysicien, laquelle refuse cette équation, ne s'appliquerait pas à Dieu ; l'idée que les qualités divines et le caractère personnel de Dieu relèvent de la relativité serait non théologique ni pneumatologique, mais simplement logique, ce qui prouverait l'incompétence de l'intelligence humaine en cette matière ; Dieu ne serait pas soumis aux lois de la raison, et croire le contraire serait une perversion luciférienne[2]. Nous pourrions répondre à bon droit —

1. Pour Maître Eckhart, le « fond » de l'âme transcende celle-ci, comme la « Déité » (*diu Gotheit*) transcende le « Dieu » (*Got*) des Trois Personnes. En parlant du Sur-Etre — car l'essence « incréée » de l'Intellect y a accès, et c'est là la perspective de l'immanence —, et en comparant ce mystère à un « château fort » (*daz bürgelîn*), Eckhart précise que « Dieu lui-même n'y jette jamais aucun regard (*luoget dâ niemer in*)... en tant qu'Il possède les modes et les propriétés de ses Personnes... Quand Il est l'Un absolument simple, sans aucun mode ni aucune propriété : là Il n'est en ce sens ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, mais Il est néanmoins un Quelque chose (*ein waz*) qui n'est ni ceci ni cela ». (Premier des sermons débutant par la citation : *Intravit Jesus in quoddam castellum.*) Toujours selon Eckhart, « tout ce qui est dans la Déité est un, et de cela il n'y a pas lieu de parler. Dieu opère, la Déité n'opère point... Dieu et la Déité diffèrent par l'opérer et le non-opérer. » (Sermon *Nolite timere eos*...)

2. Cette tentation n'est pas particulière au Christianisme, elle se produit presque nécessairement dans tous les climats exotériques. Asharî par exemple estime que Dieu a le « droit » d'être injuste et que c'est l'homme qui a l'esprit de travers ; il oublie que, s'il en était ainsi, « le Juste » (*El-Hakîm*) ne serait pas un Nom divin et l'homme ne serait pas déiforme.

puisqu'on en est arrivé là — que c'est l'inverse qui est une perversion de l'esprit : c'est-à-dire de croire que la nature de Dieu doive apparaître comme absurde à l'intelligence humaine ; de croire que Dieu, après nous avoir donné l'intelligence — non la seule « logique » — puisse exiger de nous d'admettre ce qui est contraire à ce don ; ou de croire que Dieu ait pu nous donner une intelligence contraire aux contenus les plus élevés dont elle est capable et pour lesquels elle est faite ; donc, qu'Il ait pu nous donner une intelligence inopérante à l'égard des vérités le concernant, alors que c'est précisément l'intelligence humaine — non animale — qui est « faite à l'image de Dieu » et qui détermine tout le reste du phénomène humain, de la station verticale jusqu'au don du langage. Quelqu'un a prétendu que les lois de la raison ou de la logique ne sont pas enracinées en Dieu, ou si elles le sont, elles le sont comme n'importe quoi, du simple fait qu'elles existent ; dans ce cas, il serait inutile de proclamer que Dieu a fait l'homme à son image. Si n'importe quoi est fait à l'image de Dieu — dans le sens direct où l'entend l'Ecriture —, il est inutile de parler de théomorphisme humain ; si par contre il y a théomorphisme, il doit concerner avant tout l'intelligence, qui est l'essence et la raison d'être de l'homme.

En réalité, les lois de l'intelligence, donc aussi de la raison, reflètent les lois de l'Intellect divin ; elles ne sauraient s'y opposer. Si les fonctions de l'intelligence s'opposaient à la nature de Dieu, il n'y aurait pas lieu de parler d'intelligence, précisément ; l'intelligence, par définition, doit être disposée en vue du connaissable, ce qui signifie en même temps qu'elle doit refléter l'Intelligence divine, et c'est pour cela que l'homme est dit « fait à l'image de Dieu ». On dit de nos jours de Platon, d'Aristote et des scolastiques qu'ils sont « dépassés » ; cela signifie en réalité qu'il n'y a plus personne d'assez intelligent ou d'assez normal pour les comprendre ; le comble de l'originalité et de l'émancipation étant de se moquer des choses évidentes.

Mais pour en revenir aux fidéistes contempteurs de l'intelligence : quelles sont donc, demandons-nous, les mystérieuses tares inhérentes à la pensée et contraires

aux données fondamentales de la nature divine, et quelle serait la raison d'être de ces tares ? Si déjà l'homme est fait pour connaître Dieu, et si par conséquent Dieu exige de lui qu'il le connaisse, comment expliquer — et nous répétons ici notre argument de tout à l'heure — comment expliquer que Dieu aurait doté l'homme d'un instrument de perception qui fournisse le contraire de la réalité, ou qui le fournisse arbitrairement à partir d'un certain niveau ? Car il est évident que si certains philosophes nient Dieu — ceux précisément qui détachent la raison de ses racines —, ce n'est pas parce que la raison les y oblige, sans quoi l'athéisme serait naturel à l'homme [1], et sans quoi un Platon ou un Aristote, accusés pourtant de rationalisme, n'auraient pas eu à se donner la peine de parler de Dieu ; la structure même de la raison les en aurait dispensés. Bien entendu, ces arguments ne sauraient s'adresser aux théologiens qui admettent — et c'est la norme — que la « science sacrée » n'est pas contraire à la raison ; ils s'adressent à ceux — théologiens ou non — qui estiment que la Révélation puisse s'attribuer le droit de heurter de front les intelligences même les mieux douées, les mieux informées et les plus bienveillantes, sans rien leur offrir d'autre que le pari de Pascal.

Dans la mesure où Dieu se fait l'objet de notre intelligence, c'est Lui-même qui se connaît en nous ; et la faculté rationnelle est, sinon capable à elle seule de toutes les dimensions de cette connaissance, du moins conforme à elle par sa structure et ses fonctions.

***

S'il est dit, traditionnellement, que la raison ne saurait atteindre Dieu, il faut entendre : la raison à elle seule, donc privée des informations nécessaires, coupée de sa racine intuitive, à savoir l'Intellect ; mais cela ne saurait vouloir dire que la raison soit ainsi faite — de par un

1. Ce qui est amplement démenti par l'expérience. Il n'y a aucune peuplade sur terre qui ne soit pas religieuse *a priori*.

caprice du Créateur (*quod absit*) — qu'elle fait apparaître comme logiquement contradictoire, donc absurde, ce qui est divinement vrai. Certes, la raison ne saurait rendre compte de l'Inexprimable ; mais inversement, rien de ce qui est exprimable ne saurait être par soi-même contraire à la raison. Telle expression métaphysique peut être accidentellement illogique, mais alors c'est, soit à cause de notre ignorance de certaines données, soit à cause du caractère elliptique de l'expression [1].

L'homme se distingue de l'animal par la totalité — donc l'objectivité — de son intelligence, et le signe de cette totalité est non seulement la faculté rationnelle, mais aussi le langage ; or le domaine du langage est celui de la logique, si bien que celle-ci concerne tout ce qui est exprimable. Par conséquent, que nul ne vienne nous dire qu'il y a de l'exprimable qui échappe à la logique et qui a le droit de l'abolir ; aucune religion ne nous impose cette opinion, et jamais aucune religion ne nous a averti que notre intelligence, ou notre faculté de penser, comporte des tares inhérentes qui la mettent en contradiction avec ce que la religion nous demande de croire. Si quelqu'un nous demande d'admettre ce postulat pour le moins aberrant, nous n'avons certes aucune raison de le faire; pour quel motif devrions-nous croire que, sur un plan qui empiriquement n'échappe nullement à notre pensée, notre intelligence ne fonctionne plus ? Si une idée ne s'impose ni par son évidence ni même par sa vraisemblance, si elle est à tous égards inintelligible, de quel droit s'imposerait-elle à nous, et quel motif aurions-nous de croire qu'elle est vraie ? Est-ce avec l'intelligence que nous devrions admettre que l'intelligence est intrinsèquement incompatible avec la connaissance de Dieu ?

Les croyants adversaires de la raison — et éventuellement de l'intelligence tout court — se persuadent que l'esprit humain n'est capable que de logique ; c'est dire qu'ils nient l'Intellection, et ils le font dans l'intérêt de

1. C'est-à-dire qu'il y a alors absurdité apparente ou extrinsèque, non réelle et intrinsèque.

la Révélation, selon leur sentiment. Certes, ils utilisent rétrospectivement des arguments logiques, et ils se défendent de rejeter la logique en soi ; mais au lieu de comprendre que la logique du pur métaphysicien — du type platonicien ou védantin — est elle aussi rétrospective et qu'elle l'est à l'égard de l'Intellection [1], précisément, ils réduisent les thèses du métaphysicien à la logique au moyen de laquelle il s'exprime, et ils le font tout en revendiquant pour eux-mêmes le droit de présenter logiquement des certitudes suprarationnelles ; deux poids, deux mesures.

Aux détracteurs de la logique sur le plan de l'épistémologie sacrée, nous pourrions poser provisoirement la question suivante : qui donc a obligé Grégoire Palamas d'imaginer les « Energies » divines sinon la nécessité logique de bâtir un pont entre son *deus absconditus* et le monde [2] ? Nous disons « imaginer » parce que ce concept des « Energies » n'a aucun fondement ni scripturaire ni patristique, — à moins de forcer les choses, ce qui n'est jamais trop difficile, — mais en même temps nous posons cette question d'une manière « provisoire » parce que nous voulons bien admettre que Grégoire Palamas ait suivi une intuition intellectuelle, ou disons une « inspiration » du Saint-Esprit [3]; mais qu'on n'accuse alors pas les platoniciens d'avoir toujours été dupes d'une logique

1. Rétrospectivité principielle ou rationnelle, bien entendu, et non temporelle.

2. Fort curieuse est la controverse « byzantine » sur l'inconnaissabilité de Dieu , est-Il inconnaissable à cause d'une déficience de notre esprit, ou l'est-Il à cause de sa nature même ? Les deux thèses sont à la fois vraies ou fausses, suivant le rapport envisagé.

3. La distinction entre l'Essence et les Energies pourrait bien équivaloir à celle entre le Sur-Etre et l'Etre, mais la question qui se pose ici est celle de savoir dans quelle mesure on tire les conséquences impliquées dans les deux notions, ou plutôt, dans quelle mesure on perçoit la portée des deux principes. En général, les doctrines théologiques n'adoptent pas ce point de vue, soucieuses qu'elles sont de faire entrer la Divinité une et totale dans chacun des aspects divins, afin de parer au danger d'hérésie et cela au risque de faire éclater les formulations, c'est-à-dire de leur donner un caractère paradoxal et pour le moins problématique. Ce qui, précisément, a amené certains à soutenir que la Vérité divine a le « droit » d'être absurde, non pour la pensée des rationalistes seulement, mais pour la raison humaine en soi.

tout artificielle et qu'on n'étende pas ce reproche à tous les sages non chrétiens. Il est facile de voir pourquoi dans un cas la logique est censée véhiculer une aide du Ciel, tandis que dans l'autre elle est accusée d'être une machination humaine : c'est que la pétition de principe confessionnelle interdit d'admettre que soit valable ce qui ne vient pas de telle chapelle.

On nous dira que la nature divine n'est pas soumise aux lois de la logique. Sans doute ; mais les lois de la logique sont ontologiquement soumises à la nature divine, dont elles témoignent précisément, et ceci est tout différent. Et s'il y a des secteurs où les lois de la logique, sans être contredites, deviennent pratiquement inopérantes, l'intelligence comprend pourquoi il en est ainsi ; elle sait que le formel ne saurait exprimer exhaustivement l'informel, et cette conscience est loin d'être illogique. On nous parlera peut-être, pour confondre notre rationalité, de la naissance virginale du Christ ou de la présence réelle dans l'Eucharistie, ou de la résurrection des morts, ou d'un miracle quelconque ; mais ces choses sont parfaitement conformes à la logique, dès lors qu'on connaît leur nature. La divine Toute-Puissance signifie que Dieu peut tout dans l'ordre des phénomènes, mais elle ne saurait signifier que Dieu puisse être à la fois et sous le même rapport, absolu et relatif, simple et différencié ; Dieu peut tout, mais Il ne peut pas être contraire à sa nature ; Il ne peut pas ne pas être Dieu.

***

Les religions monothéistes représentent des voies de salut — appuyées par une morale et une mystique — et non expressément des doctrines métaphysiques ; il en est ainsi du moins quand nous les envisageons — comme elles l'exigent *a priori* — dans leur signification littérale et immédiate, qui seule s'impose comme une *conditio sine qua non* ; mais comme la religion comporte nécessairement un caractère de totalité, — son exigence totale l'indique précisément, — elle offre forcément, bien que d'une manière indirecte et implicite, la vérité totale, donc

la métaphysique pure. Elle l'offre, non d… littéral de ses dogmes, mais dans leur sym… par définition est universel ; ainsi, quand d… l'Eglise déclarent que « Dieu est devenu homm… que l'homme puisse devenir Dieu », il y a là une signification qui dépasse le sens littéral du rédemptionnisme volontariste et individualiste. Toute la doctrine du Verbe constitue un système de points de repère au niveau de la métaphysique une, et en ce sens on peut parler d'une métaphysique de formulation chrétienne ; mais ce qu'on ne peut pas faire, c'est prétendre qu'il existe une métaphysique explicite et une épistémologie qui s'imposent à tout Chrétien et qui soient contraires à toutes les autres doctrines du même caractère.

Si donc le métaphysicien de confession chrétienne est solidaire des dogmes, c'est parce qu'il perçoit leur vérité universelle et non parce qu'il entend réduire l'Absolu à tel aspect relatif du Réel ; d'un autre côté, il est faux de contester l'unanimité de la métaphysique en faisant valoir que les doctrines sont diverses, car cette diversité n'empêche nullement les vérités essentielles d'être d'une éblouissante unanimité.

***

Mais revenons au problème des aspects absolu et non-absolu du Principe divin : jamais l'Ecriture n'a déclaré que le Père, le Fils et le Saint-Esprit — ou que le « Seigneur des armées » de l'Ancien Testament — constituent l'Absolu[1]. Le crédo chrétien exige de croire « en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre », et non de croire que ce Dieu soit l'Absolu ; certes, il faut croire que rien n'est au-dessus de Dieu, mais l'Essence divine n'est précisément pas un autre Dieu au-dessus du Dieu différencié et agissant ; c'est le même Dieu, mais

1. Etant donné que la métaphysique n'est la propriété d'aucune confession, nous voyons au sein de chaque religion des accentuations doctrinales diverses ; ce n'est ni le Christianisme ni l'Islam qui ordonne ou empêche de s'inspirer de Platon plutôt que d'Aristote, ou inversement.

capric
con-sagé sous un autre rapport, ou plutôt en dehors de -out rapport déterminatif et limitatif [1].

L'importance de cette idée des degrés du Réel tient au fait qu'elle indique la totalité de la connaissance. Dans l'Hindouisme, on le sait, cette totalité est représentée par Shankara, tandis que pour Râmânuja, comme pour les exotérismes sémitiques, le Réel ne comporte pas de degrés extinctifs ; chez les Grecs, nous rencontrons la conscience de ces degrés dans l'idéalisme platonicien, mais guère dans l'hylomorphisme aristotélicien, lequel accentue ou favorise la perspective « horizontale ». D'où son utilité pour le scientisme d'une part et pour une théologie plus cosmologique que métaphysique d'autre part ; la science étant centrée sur le monde, et la religion, sur les intérêts eschatologiques de l'homme.

La connaissance de l'Absolu, laquelle coïncide en principe avec la plénitude de l'intelligence, implique la connaissance du relatif, donc aussi du caractère illusoire de celui-ci ; rien ne peut nous obliger à admettre que telle réalité relative soit absolue ; à l'admettre pour la simple raison qu'elle est sublime ou que le dogme ne spécifie pas sa relativité ontologique. Nous venons de dire que la connaissance de l'Absolu coïncide « en principe » avec l'intelligence totale : cette réserve signifie que l'homme n'a le droit de revendiquer des vérités transcendantes que dans la mesure de sa sincérité, et qu'il prouve cette sincérité par les conséquences qu'il tire de ces vérités sur le plan individuel ; sans quoi il n'est qu' « un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit ». Il n'y a pas d'exterritorialité intellectuelle dans ce cas sur le plan intégralement humain ; notre « connaître » doit s'harmoniser avec notre « être », et inversement.

1. En ce qui concerne la transcendance du Sur-Etre, il faut souligner qu'en réalité elle est absolue plénitude et ne saurait par conséquent avoir un sens privatif : dire que la Trinité s'y trouve dépassée signifie, non qu'elle soit abolie en ce qu'elle a d'essentiel, mais qu'elle se trouve comprise — et préfigurée par rapport à sa projection ontologique ou hypostatique — dans le Sur-Etre d'une manière à la fois indifférenciée et éminemment positive ; à la manière du *Sat-Chit-Ananda* védantin qui, tout en correspondant à une vision déjà relative, n'en est pas moins compris d'une manière ineffable et suréminente dans la pure absoluité d'*Atmâ*.

Il y a dans l'esprit humain deux tendances, soit de réduire Dieu au monde ou l'Absolu au relatif, soit de réduire le monde à Dieu ou le relatif à l'Absolu ; or il est évident que la seconde tendance implique l'idée des degrés du Réel, tandis que la première y répugne et englobe tout dans une même « existence ». Les uns réduisent pratiquement Dieu au monde tout en maintenant dans ce cadre l'idée de transcendance ; les autres, et avec raison, réduisent la manifestation cosmique au Principe divin, tout en spécifiant *a priori* le néant de toute manifestation en face du Principe.

En langage chrétien, nous dirons que l'Incarnation — le fait que « Dieu est devenu homme » — prouve la divinité de principe de l'Intellect, et exclut qu'une modalité quelconque de l'intelligence — la raison notamment — soit affectée de tares incompatibles avec la nature de Dieu [1]. Les lois de la logique sont sacrées, car elles relèvent essentiellement de l'ontologie, qu'elles appliquent à un domaine particulier ; la logique est pour ainsi dire l'ontologie de ce microcosme qu'est la raison humaine. Le prototype transcendant de la raison est l'Etre qui mesure et coordonne ses possibilités, comme le prototype transcendant de l'Intellect est la Conscience divine repliée sur son Infinitude indifférenciée ; l'homme est logique parce que Dieu l'est et parce que, précisément, Dieu l'a créé « à son image ». Mais « comme Dieu », l'homme n'est pas seulement logique, il est aussi artiste, poète, musicien ; la nécessité se combine avec la liberté.

*
* *

Nous ne disons pas qu'une chose est vraie parce qu'elle est logique, nous disons qu'elle est logique parce qu'elle

1. Si le Message du Christ — lequel est *a priori* une voie salvatrice pour tous et non une doctrine sapientielle — est « folie aux yeux du monde », c'est, non parce qu'il impliquerait une contradiction, *quod absit*, mais parce que le monde suit une voie contraire à ce Message, tout en se réclamant éventuellement de philosophies inopérantes, ou rendues telles.

est vraie ; nous percevons telle vérité au-delà de la logique puisque nous en avons intellectuellement l'intuition, — l'Intellection étant une sorte de vision et non une conclusion, — mais force nous est de nous référer à la logique dès que nous voulons expliquer quelque chose ; à moins de nous exprimer au moyen d'un symbole, mais celui-ci est une suggestion visant l'intuition, non une explication s'adressant à la pensée.

Sans doute, il arrive qu'il y ait des illogismes flagrants dans les Ecritures sacrées et dans les écrits des sages, mais ces contradictions et inconséquences ne sont qu'apparentes et ne tiennent qu'au caractère elliptique de l'expression, comme nous l'avons fait remarquer plus haut. Il s'agit alors d'une dialectique allusive parlant à l'intuition et à l'imagination intellectuelle ; et c'est le rôle des commentateurs de restituer aux formulations les chaînons manquants et de dévoiler ainsi l'intention de l'auteur. En tout état de cause, alogisme éventuel n'est pas illogisme nécessaire ; il n'y a pas de droit sacré à l'absurdité.

Ce n'est pas pour rien que « logique » (*lógikos*) vient de « Logos », dérivation qui indique d'une façon au moins symbolique que la logique — ce reflet mental de l'ontologie — ne saurait relever en sa substance de l'arbitraire humain ; qu'elle est au contraire un phénomène quasi pneumatologique en ce sens qu'elle résulte de la Nature divine même, d'une manière analogue sinon au même titre que l'intuition intellectuelle. Il faudrait faire intervenir ici la notion du « naturellement surnaturel », possibilité qui se situe pour ainsi dire entre le naturel pur et simple et le miraculeux et qui pour cette raison même est spécifiquement humaine, puisque l'homme est *pontifex*. Nature et surnature, faillibilité et infaillibilité ; ce dernier élément, qui appartient à la surnature, « s'incarne » également dans la nature, en y introduisant un caractère surnaturel, précisément.

En résumé : admettons que la logique humaine est parfois inopérante ; mais elle n'est pas inopérante parce qu'elle est logique, elle l'est parce qu'elle est humaine ; parce que, étant humaine, elle est soumise à des contingences psychologiques et matérielles qui l'empêchent

d'être ce qu'elle est par elle-même, et ce qu'elle est par son origine et dans sa source, où elle coïncide avec l'être des choses.

Comme le prouve la pratique de la méditation, l'intuition peut surgir en fonction d'une opération rationnelle — provisoire et non décisive — qui agit alors comme une clef ou comme une cause occasionnelle ; à condition, bien entendu, que l'intelligence dispose de données correctes et suffisantes, et qu'elle bénéficie du concours d'une santé morale fondée sur le sens du sacré, et capable par conséquent de sens des proportions aussi bien que d'intuition esthétique. Car toutes les choses se tiennent : si l'intelligence a directement besoin de rigueur, elle a aussi besoin indirectement de beauté.

SECONDE PARTIE

ORDRE DIVIN ET UNIVERSEL

Qui dit Absolu, dit Infini ; l'Infinitude est un aspect intrinsèque de l'Absolu. C'est de cette « dimension » d'Infinitude que surgit nécessairement le monde ; le monde existe parce que l'Absolu, étant tel, implique l'Infinitude.

Cet Absolu-Infini est le Souverain Bien ; *l'Agathon* de Platon. Or le Bien — selon la formule augustinienne — tend essentiellement à se communiquer ; étant le Souverain Bien, l'Absolu-Infini ne peut pas ne point projeter le monde ; c'est dire que l'Absolu, étant le Souverain Bien, comporte par là même l'Infinitude et le Rayonnement.

Si on nous demandait ce qu'est l'Absolu, nous répondrions tout d'abord que c'est la Réalité nécessaire, non possible seulement ; Réalité absolue, donc infinie et parfaite, précisément ; et nous ajouterions — conformément au niveau de la question posée — que l'Absolu est ce qui, dans le monde, se reflète comme l'existence des choses. Sans l'Absolu, point d'existence ; l'aspect d'absoluité d'une chose est ce qui la distingue de l'inexistence, si l'on peut s'exprimer ainsi. A côté de l'espace vide, chaque grain de sable est un miracle.

Si en plus on nous demandait ce qu'est l'Infini, nous répondrions, avec la logique quasi empiriste que la question même exige, que l'Infini est ce qui, dans le monde, apparaît comme les modes d'étendue ou d'extension, tel l'espace, le temps, la forme ou la diversité, le nombre ou la multiplicité, la matière ou la substance. En d'autres termes et pour préciser : il y a un mode conservateur,

et c'est l'espace ; un mode transformateur, et c'est le temps ; un mode qualitatif, et c'est la forme, non en tant qu'elle limite mais en tant qu'elle implique la diversité indéfinie ; un mode quantitatif, et c'est le nombre, non en tant qu'il fixe telle quantité mais en tant qu'il est lui aussi indéfini ; un mode substantiel, et c'est la matière, elle aussi sans limite comme l'atteste le ciel constellé. Chacun de ces modes a son prolongement — ou plus exactement sa base — dans l'état animique et au-delà, car ce sont là les piliers mêmes de l'existence universelle.

Si enfin on nous demandait ce qu'est la Perfection ou le Souverain Bien, — car qui dit Dieu, dit Bonté, comme l'indique l'expression même de « bon Dieu », — nous dirions que c'est ce qui, dans le monde, se manifeste comme les qualités et plus concrètement comme les phénomènes qualitatifs ; les perfections et les choses parfaites. Nous disons « ce qui se manifeste » et non « ce qui est » : l'Absolu, l'Infini, le Bien ne sont pas respectivement l'existence, les catégories existentielles, les qualités des choses, mais tous ces facteurs manifestent, précisément, ce que les divines Hypostases — si l'on peut dire — sont en elles-mêmes et au-delà du monde.

∴

L'Infinitude et la Perfection sont des dimensions intrinsèques de l'Absolu ; mais elles s'affirment aussi « en sens descendant » et en vue de la manifestation cosmogonique, et alors on pourra dire que la Perfection ou le Bien est l' « image » de l'Absolu produite par le Rayonnement, donc en fonction de l'Infini. C'est ici qu'intervient la divine *Mâyâ*, la Relativité *in divinis :* alors que d'une part l'Absolu par définition possède l'Infinitude et la Perfection, d'autre part — en vertu de la Relativité qu'implique nécessairement l'Infini — l'Absolu donne lieu à une Infinitude opérative et à un Bien manifesté ; donc à une hiérarchie hypostatique « en sens descendant » et en fin de compte « créateur ».

L'Absolu est infini ; donc Il rayonne, et en rayonnant, Il se projette ; le contenu de cette projection étant le

Bien. L'Absolu ne pourrait ni rayonner ni produire par là l'image du Bien s'Il n'était pas lui-même dans son Immutabilité et le Bien et le Rayonnement, ou autrement dit, s'Il ne possédait pas ces dimensions intrinsèques, et indistinctes puisque la Relativité est dépassée. C'est le fondement même de ce que la doctrine chrétienne appelle les Hypostases.

Qui dit projection dit polarisation : l'Infini — au degré de *Mâyâ* ou plus précisément au sommet de la Relativité — projette l'Absolu et en produit ainsi l'image, et dès qu'il y a image, — c'est le Logos, — il y a polarisation, c'est-à-dire réfraction de la Lumière en soi indivise. Le Bien réfracté, ou le Logos, contient toutes les Perfections possibles, Il traduit la Potentialité de l'Essence en un déploiement inépuisable de possibilités, et Il est ainsi le « lieu » divin des archétypes.

Géométriquement parlant, nous pourrions dire que le point contient par sa nature même et le cercle et les rayons ; ceci étant, il les projette. Le point figure ici l'Absolu ; le faisceau des rayons, l'Infini opératif ; le cercle, le Bien projeté, donc l'ensemble des perfections. C'est dire que l'Ordre divin comporte, d'une part des « degrés » et d'autre part des « modes » : des degrés en se projetant et des modes en se polarisant.

Dieu est aussi la Perfection, avons-nous dit ; cependant, le mal ne peut pas ne pas être, mais son existence est toujours limitée sous le double rapport de l'étendue spatiale et temporelle, alors que le Souverain Bien n'a aucune limite. N'empêche que l'homme, en tant que tel, ne peut pas comprendre totalement l'existence du mal ; il reste toujours un point où l'homme, au lieu de comprendre d'une manière concrète, doit se résigner à accepter ce que sa sensibilité et son imagination, et même sa logique, semblent ne pas pouvoir saisir. Et ceci n'est pas sans rapport avec le fait que l'homme comme tel ne peut comprendre exhaustivement la nature divine, bien que l'Intellect en principe comprenne tout, car c'est Dieu qui se comprend en lui ; mais cette ultime compréhension à laquelle l'homme a accès en principe, coïncide avec l'Inexprimable ; alors que le langage c'est l'homme,

et que la connaissance infinie ne saurait appartenir à ce qui dans la nature humaine est solidaire du langage, de la pensée et du désir. En d'autres termes : il y a toujours dans le mal un élément d'inintelligibilité ou d'absurdité, lequel est réductible intellectuellement, mais non imaginativement ou sentimentalement, donc humainement ; ce qui n'est pas un blâme, mais la constatation d'un fait naturel. La logique métaphysicienne peut être satisfaite sans peine ; mais le sentiment humain, répétons-le, n'a d'autre choix que de se soumettre, ce qui revient à dire précisément que la nature humaine a ses limites. Humainement, nul n'échappe à l'obligation de « croire pour pouvoir comprendre » (*credo ut intelligam*).

Mais si le mal concret est partiellement incompréhensible à l'homme, le bien pratiquement abstrait — le bien spirituel — l'est tout autant ; l'homme a beau savoir que la prière le met en face de Dieu et au contact de la Miséricorde, s'il était capable de le comprendre totalement et d'une manière concrète, il s'épargnerait bien des troubles et des préoccupations ; et il saisirait mieux, eschatologiquement parlant, que le mal ne peut que frôler, mais non vaincre, l'homme libre, responsable et immortel qui se donne à Dieu.

Mais revenons à la question de la possibilité privative en soi : tout compte fait, il ne faut pas chercher trop loin les causes de la perplexité humaine devant le mal concret ; si tel phénomène du mal nous paraît incompréhensible, ce n'est pas tant parce que notre entendement a des limites que pour la simple raison qu'il n'y a rien à comprendre, sauf d'une manière abstraite, c'est-à-dire que nous comprenons parfaitement que le mal est soit une privation soit un excès et qu'il est nécessaire pour telles raisons métaphysiques ; nous comprenons le mal comme tel, mais nous ne comprenons pas tel mal. La compréhension concrète de l'absurde est une contradiction dans les termes, l'absurde étant précisément ce qui n'offre rien à notre entendement, sinon sa simple possibilité et son évidente fausseté. Si notre ultime refuge est Dieu, intellectuellement aussi bien que moralement, c'est parce que lui seul est absolument intelligible, que nous

le comprenions *a priori* ou non ; lui seul étant ce qui est, et la totale intelligibilité coïncidant avec le pur Etre.

***

A l'Absolu en soi correspond, en théologie trinitaire, l'Etre et la Puissance[1] ; à l'Infini, la Volonté ou l'Amour, donc la fonction de projection ou de rayonnement ; et au Bien, l'Intelligence ou la Connaissance, donc la polarisation des potentialités de l'Essence.

L'Absolu, le Bien, l'Infini : *Sat, Chit, Ananda.* En considérant cette analogie entre la Trinité dont nous venons de parler et le Ternaire védantin, — « Etre, Conscience, Béatitude », — on pourrait se poser la question de savoir quel rapport il y a entre le Bien et la Conscience (*Chit*) ; or le Bien, dès qu'il surgit en tant que tel de l'Absolu — qui le contient d'une manière indifférenciée ou indéterminée — coïncide avec la Conscience distinctive que l'Absolu a de lui-même ; le Verbe divin, qui est la « Connaissance » que Dieu a de lui-même, ne peut être que le Bien, Dieu ne pouvant se connaître qu'en tant que Bien.

Au principe de rayonnement ou de projection, — inhérent à l'Absolu, au « Père », — correspond le « Saint Esprit », et au principe de polarisation ou de réfraction, le « Fils »[2]. Le « Fils » est au « Père » ce que le cercle est au centre ; et l' « Esprit-Saint » est au « Père » ce qu'est le rayon au centre. Et comme le rayon, qui « émane » du centre, ne s'arrête pas au cercle mais le traverse, on peut dire qu'à partir du cercle il est « délégué » par celui-ci, comme l' « Esprit » émane du « Père » et est délégué par le « Fils » ; le caractère à la fois justifiable et problématique du *filioque* s'éclaircit à l'aide de cette image.

Dire que le « Père » n'est rien sans le « Fils », — nous

---

1. Ce que reflète dans le monde physique le rapport « masse-énergie ». Quant à la notion d' « Etre », on ne doit pas l'interpréter ici dans le sens étroitement ontologique et déterminatif, mais simplement comme synonyme de Réalité.

2. Cette complémentarité étant représentée également par « Marie » et « Jésus », d'où la féminisation — en ce qui concerne la première — du *Pneuma* par certains gnostiques.

avons rencontré quelque part cette expression malsonnante, — ne peut signifier que ceci, si l'on veut y trouver un sens plausible : que l'Absolu ne serait pas l'Absolu sans sa potentialité d' « extériorisation » — donc aussi de « répétition » — à la fois hypostatique et cosmogonique. Entre lui et sa projection à la fois intrinsèque et extrinsèque[1] — suivant le degré ontologique — il y a à la fois inégalité et égalité, ce que la théologie catholique exprime par la notion elliptique des « relations subsistantes » ; la « relation » se réfère logiquement à l'inégalité, et la « subsistance », à l'égalité, laquelle pour les théologiens abolit pratiquement son contraire[2]. On voit par là que la pensée dogmatiste est pour ainsi dire statique et exclusive, qu'elle ignore le jeu de *Mâyâ ;* autrement dit, elle n'admet pas de mouvement, pas de diversité de points de vue et d'aspects, pas de degrés dans la Réalité. Elle offre des clefs, mais aussi des voiles ; des voiles apaisants et protecteurs, certes, mais qu'elle-même ne soulèvera pas.

⁂

Le « Père » est toujours « plus grand » que le « Fils » et le « Saint-Esprit » : plus grand que le Fils parce que, précisément, Il est le Père, — sans quoi les mots ne signifieraient rien, — et plus grand que le Saint-Esprit puisque celui-ci émane de lui et non inversement.

Le Fils est donc toujours « moins grand » que le Père, — abstraction faite du rapport d'égalité qui est celui de l'Essence et qui n'intervient pas ici, — tandis qu'Il est, à l'égard du Saint-Esprit, soit plus grand soit moins grand : Il est plus grand en tant qu'il « délègue » ou « envoie » l'Esprit, et moins grand en tant qu'Il est

1. L'expression de « projection intrinsèque » semble contradictoire, mais elle comporte — comme l'expression de « relativement absolu » — une nuance métaphysique qu'il est impossible d'exprimer autrement et qui, malgré le paradoxe, est parfaitement saisissable.

2. « Le Père est plus grand que moi » (*Jean*, XIV, 28), mais « moi et le Père sommes un » (*Jean*, X, 30). La théologie ne tire pas, de la première affirmation, toutes les conséquences que celle-ci implique ; et elle en tire trop de la seconde.

« manifesté » par lui, lors de l'Incarnation et aussi en tant qu' « Enfant » de la Vierge ; celle-ci est la personnification de l'Esprit Saint, comme l'indiquent clairement les expressions *gratia plena* et *Mater Dei.*

Le Saint-Esprit est toujours moins grand que le Père, en ce sens qu'Il en est le Rayonnement, tandis qu'Il est soit plus grand, soit moins grand que le Fils : Il est plus grand en tant qu'Il le véhicule ou le projette, mais moins grand en tant qu'Il est délégué ou envoyé par lui. C'est ainsi que les rayons qui émanent d'un point sont « plus grands » que le cercle qu'ils projettent pour ainsi dire, mais ce cercle est « plus grand » qu'eux dès qu'il se situe à l'intérieur du rayonnement et que de ce fait il assume pratiquement la situation centrale du point.

Les Hypostases ne sont pas « relatives », c'est-à-dire « non absolues » ou « moins absolues », en tant qu'elles sont « contenues » dans l'Essence, — laquelle selon une certaine perspective primitive coïncide avec le « Père », — elles sont « relatives » en tant qu'elles en « émanent » ; si elles n'étaient pas « contenues », elles ne pourraient pas « émaner ». Les Hypostases sont relatives par rapport à l'Essence, et absolues par rapport au monde, ce qui revient à dire — paradoxalement mais nécessairement — qu'elles sont « relativement absolues » ; qu'elles le sont au stade ontologique d' « émanation », et non dans l'essentialité où elles coïncident avec l'Absolu pur et simple.

Nous sommes ici à la limite de l'exprimable ; ce n'est la faute à personne si dans toute énonciation de ce genre il reste des questions sans réponse, du moins en fonction de tel besoin de causalité et sur le plan de la dialectique ; car la science du cœur ne se discute pas. En tout état de cause, il est trop évident que la sagesse ne saurait partir de l'intention d'exprimer l'ineffable ; mais elle entend fournir les points de repère qui nous permettent de nous ouvrir à l'ineffable dans la mesure du possible, et selon ce que prévoit la Volonté de Dieu.

⁂

Pour les Chrétiens, dire que Dieu est un ne signifie rien si on n'ajoute pas qu'Il est trois ; pour les Musulmans,

dire qu'Il est trois revient à nier qu'Il est un. Pour les premiers, l'Unité est pour ainsi dire sous-jacente à la Trinité ou du moins ne s'énonce qu'ensemble avec celle-ci ; pour les seconds, la Trinité — ou la Dualité ou la Quaternité — est comprise dans l'Unité mais n'entre pas dans la définition de celle-ci. Dieu étant un, Il est par là même — implicitement et relativement — deux ou trois aussi bien que mille.

Faisant abstraction de toute suraccentuation confessionnelle, nous dirons que les deux conceptions — l'unitaire et la trinitaire — se rencontrent et se résolvent dans leur archétype, lequel n'est autre que l'Absolu à la fois immuable et rayonnant ; étant ce qu'Il est, l'Absolu ne peut pas ne pas être immuable, et Il ne peut pas ne pas rayonner. L'Immutabilité, ou la fidélité à soi-même ; et le Rayonnement, ou le don de soi ; c'est là l'essence de tout ce qui est.

LE PROBLÈME DE LA POSSIBILITÉ

La notion de possibilité donne lieu *a priori* à deux interprétations, dont l'une est « horizontale » et l'autre « verticale », analogiquement parlant : d'une part, on dira que « cela est possible, donc cela peut se faire » ; d'autre part, on dira que « cela s'est fait, ou cela existe, donc c'était possible ». Dans le premier cas, le possible est ce qui peut être ou ne pas être, donc il s'oppose au nécessaire, qui doit être ; dans le second cas, le possible est ce qui peut et doit être, donc il est causal et il produit une chose qui est nécessaire puisqu'elle existe. En ce dernier sens, la notion du possible correspond à une constatation rétrospective, la possibilité étant alors une puissance sous-jacente[1] et pointée sur une nécessité de manifestation ; dans l'autre sens, la notion est prospective et s'ouvre sur l'incertain. D'une part, il est possible de cueillir des fruits, donc je peux le faire en principe, mais il se peut qu'en fait je ne le pourrai pas ; d'autre part, j'ai cueilli des fruits, donc cela me fut possible ; ou encore, tel fruit existe, donc il correspond à une possibilité dans l'existence terrestre.

En partant de la distinction plus ou moins empirique entre le « possible » et le « réel », nous dirons que, sous

1 « Puissance » vient du latin *posse*, « pouvoir », d'où précisément *possibilis* : est puissant ce qui « peut » beaucoup, donc ce qui est riche en « possibilités ». La « potentialité » est du même ordre.

ce rapport, ce qui se manifeste est « réel », et ce qui peut ou non se manifester est «possible » seulement ; mais selon un second rapport qui abolit la distinction dont il s'agit, c'est le possible qui est le réel, la manifestation étant l'accidentel ou l'illusoire ; dans ce cas, le possible s'identifie à l'archétype platonicien, donc à un élément concret dans l'ordre divin et non à une incertitude humaine. En d'autres termes, au lieu de se borner à distinguer entre le « possible » et le « réel », ce qui sans être faux est en tout cas insuffisant, il faudrait distinguer entre le possible aléatoire et le nécessaire d'une part, et entre le possible principiel et l'effectif d'autre part : le nécessaire est plus que le possible si nous entendons par ce dernier terme l'espace indéfini des contingences modales ou temporelles, mais le possible en tant que puissance principielle est éminemment plus réel que l'effectif ou le manifesté. Il va de soi que les nécessités cosmiques, donc manifestées et non principielles, sont par définition contingentes à quelque degré, et inversement que les contingences réalisées sont relativement nécessaires.

Le critère de ce que signifie légitimement le mot « possible », c'est ce qu'il signifie d'une façon immédiate : est possible ce qui peut être ou ne pas être, par exemple un voyage, ou ce qui prouve sa possibilité par son existence, par exemple une espèce animale ; à rigoureusement parler, les choses pourraient ne pas être puisque l'être nécessaire revient au seul Principe divin, mais elles sont parce que l'Existence est relativement nécessaire en fonction de la puissance rayonnante de l'Etre, et que la contingence, donc la diversité, est à son tour nécessaire en fonction du principe de particularisation propre à l'Existence. Dieu est à la fois absolue Nécessité et infinie Possibilité ; sous le premier rapport, Il transcende tout ce qui est seulement possible, tandis que sous le second rapport, Il est, non telle possibilité bien entendu, puisqu'Il est absolument nécessaire, mais la Possibilité tout court ; c'est-à-dire qu'Il est la Source de tout ce qui peut être, ou qui doit être par nécessité relative, donc par participation à la Nécessité absolue. La possibilité est puissance à sa

racine, et indétermination dans ses effets de plus en plus lointains ; Dieu est le « Tout-Puissant »[1].

∴

Quelles sont, parmi les innombrables possibilités d'un monde, celles qui se manifestent effectivement ? Ce sont celles qui par leur nature sont les plus conformes, ou qui sont seules conformes, à la réalisation d'un plan divin déterminé. Si, tout en pouvant nous rendre dans tel pays, nous ne le ferons pourtant jamais, c'est parce que, si nous le faisions, nous donnerions au plan divin un mouvement — fût-il infime — que ce plan ne prévoit pas ; nous dérangerions un équilibre, hypothèse d'ailleurs absurde, puisqu'il est impossible qu'une volonté quelconque aille à l'encontre de la Volonté divine ; tout ce qui arrive est voulu de Dieu, — en une certaine dimension du Vouloir divin, — et si telle chose n'arrive pas, c'est précisément qu'elle ne s'intègre pas dans la réalisation de tel possible.

Dans l'élaboration d'un cosmos, comme dans celle d'une forêt vierge, il y a une volonté immanente de discrimination, laquelle sera, dans la jungle, la loi du plus fort, et dans le cosmos la préférence divine ; c'est celle-ci qui donne aux choses leur manifestabilité et leur impulsion existentielle. Si dans la forêt, ou dans n'importe quel monde biologique, les faibles avaient le dessus, la forêt changerait d'aspect, elle serait donc autre chose que ce qu'avait prévu le Créateur ; or la force de telles plantes résulte du choix céleste ; affirmer le contraire reviendrait à soutenir qu'il arrive des choses que Dieu n'a pas voulues, et que c'est par hasard qu'une forêt de sapins n'est pas un champ d'orties. Mais il y a là, de la part de Dieu, différents plans de volonté qui s'entrecroisent, et qui apparemment se contredisent [2] ; un monde n'est pas un

1. « Aux hommes, cela est impossible ; mais à Dieu, tout est possible. » (*Matth.* XIX, 26).

2. C'est ce dont rend compte l'ambiguïté des démiurges semi-divins dans la plupart des mythologies ; le polythéisme lui aussi s'explique par le désir — métaphoriquement parlant — d'échapper à l'écueil d'un Dieu contradictoire.

bloc simple et inerte, c'est un jeu infiniment diversifié d'antinomies et de combinaisons ; il procède pourtant d'une Idée divine déterminée, d'où son caractère homogène. Tel monde n'est pas tel autre monde, chacun est ce qu'il doit être.

Au point de vue de la Subjectivité divine, la Volonté qui veut le mal n'est pas la même que celle qui veut le bien ; au point de vue de l'objet cosmique, Dieu ne veut pas le mal en tant que mal, Il le veut en tant qu'élément constitutif d'un bien, donc en tant que bien. D'un autre côté, le mal n'est jamais tel par sa substance existentielle, par définition voulue de Dieu ; il ne l'est que par l'accident cosmique d'une privation de bien, voulu de Dieu à titre d'élément indirect d'un plus grand bien. Si l'on nous reproche d'introduire en Dieu une dualité, nous l'admettons sans hésitation — mais non à titre de reproche — comme nous admettons toutes les différenciations dans la Divinité, qu'il s'agisse de degrés hypostatiques ou de qualités ou d'énergies ; l'existence même du polythéisme nous donne raison, abstraction faite de l'aspect éventuel de déviation et de paganisation[1]. Il importe en tout cas de distinguer entre la Volonté divine par rapport à l'existence, et la Volonté divine par rapport à l'homme, qui est intelligence et volonté : sous le premier rapport, tout ce qui existe ou arrive est voulu de Dieu ; sous le second rapport, seule la vérité et le bien sont divinement voulus.

Autrement dit, il ne faut jamais perdre de vue, même indirectement, que l'Omnipotence ne saurait englober ce qui est contraire à la Nature divine et qui est l'absurde : elle exclut par conséquent que Dieu puisse être autre qu'Il n'est, ou que, tout en pouvant ne pas créer tel monde ou telle chose, Il puisse ne pas créer du tout ; ou encore, que, tout en pouvant abolir un mal particulier, Il puisse

1. Le polythéisme originel envisage la Divinité à la fois en tant qu'*Atmâ* et en fonction de *Mâyâ* ; il n'est païen qu'à partir du moment où il oublie *Atmâ* et prête l'absoluité à la diversité, donc à la relativité.

abolir le mal en soi, lequel est précisément fonction de la création comme telle, donc du rayonnement exigé par la nature du Souverain Bien.

∴

Ce que nous venons d'exposer évoque la distinction essentielle de Dieu en tant qu'Essence ou Sur-Etre, d'avec Dieu en tant que Créateur ou Etre[1] : le Sur-Etre est l'absolue Nécessité en soi, tandis que l'Etre est l'absolue Nécessité par rapport au monde, mais non par rapport au Sur-Etre. Le Sur-Etre, ou le Soi, possède le possible à titre de dimension interne et en vertu de son infinitude ; le possible, à ce degré, est précisément l'Etre, ou la Relativité, *Mâyâ*. Nous dirons par conséquent que l'Etre, c'est la Possibilité tout court ; possibilité nécessaire en soi, mais contingente dans ses contenus de plus en plus relatifs ; et par définition non-absolue, dans le sens paradoxal d'une « moindre absoluité » (*apara-Brahma*)[2].

Comme nous l'avons indiqué plus haut, la distinction de la Possibilité d'avec les possibilités est fondamentale : l'Etre est la Possibilité, mais les Qualités de l'Etre — lesquelles dans le Sur-Etre sont indifférenciées et coïncident toutes avec l'Essence — sont déjà de l'ordre des possibilités ; par rapport à l'Essence ou en tant qu'éléments d'une réfraction ou d'une différenciation, ces Qualités peuvent « ne pas être », bien qu'en soi et sous le rapport de leurs contenus elles participent à l'absolue nécessité de l'Essence. Il résulte de ceci que dans l'ordre même des possibilités, il faut distinguer entre des possibles qui reflètent la nécessité du Principe, et d'autres qui manifestent la contingence comme telle ; les premiers possibles engendrent les choses, qui doivent

1. Le terme « Etre » n'a pas forcément ce sens restrictif, car il peut englober les deux aspects dont il s'agit et changer de sens ou de portée suivant l'épithète ou suivant le contexte. Du reste, les termes *esse* et *posse*, dans leur juxtaposition et leur corrélation, rendent clairement compte du rapport entre le « Sur-Etre » — ou le « Non-Etre » — et l'« Etre ».
2. Littéralement : le « non-suprême ».

être ; les seconds engendrent les modes, qui peuvent ne pas être.

∴

Il est deux notions dont nous devons rendre compte encore, et c'est celle de possibilité négative ou privative et celle d'impossibilité.

La manifestation du possible implique un contraste négatif dans la mesure où elle est d'ordre contingent : alors que l'Etre, la Possibilité comme telle, n'a pas d'opposé, — le néant n'étant rien et ne pouvant par conséquent être l'objet d'une expérience quelconque, — les manifestations les plus contingentes de l'Etre, les choses terrestres par exemple, appellent un contraste, à savoir leur absence, qui peut être l'objet d'une expérience. On peut entendre un son, une parole, un bruit, mais on peut également faire l'expérience du silence, si bien que celui-ci est lui aussi une possibilité ; mais c'est une possibilité privative, donc symbolisant à sa façon un néant en réalité impossible, ou possible précisément sous le seul mode symbolique dont il s'agit ici. Toutefois, la possibilité privative manifeste, non seulement telle privation ou telle absence, mais aussi l'archétype suprasensoriel ou informel du phénomène absent, donc le principe qui englobe toutes ses manifestations possibles mais, ne s'identifiant à aucune d'elles, garde un silence de profondeur, de totalité et d'infinitude ; de ce fait, la possibilité privative est du même coup une possibilité de référence transcendante.

Au sujet de la possibilité privative qu'est le vide, nous aimerions faire remarquer ce qui suit : il est vrai, et même évident, que le vide ne saurait rejoindre le néant, pas plus que ne le peut une autre possibilité privative quelconque ; c'est l'omniprésence de l'éther, donc un mode subtil de plénitude, qui le montre à sa manière. Cependant, cette plénitude n'en représente pas moins empiriquement le vide parfait, donc une expérience — évidemment relative — de néant ; la présence de l'éther n'autorise donc pas à nier le phénomène du vide spatial ; ce qui par contre ne saurait se produire, c'est le Vide absolu, lequel serait, ou bien le néant pur et simple — qui n'est possible qu'en tant que concept et en tant

que tendance —, ou bien l'Absolu comme tel, donc la Réalité non-manifestable. Cette épithète ne doit toutefois pas nous faire perdre de vue que même le suprême Sur-Etre se manifeste indirectement, car nul ne peut nier que le vide empirique est une sorte de trace du Vide principiel et métacosmique, bien que celui-ci soit rigoureusement non-manifestable en soi ; si nous pouvons rapporter, provisoirement et avec toutes les précautions qui s'imposent, un mot à une réalité, c'est que celle-ci n'est pas totalement inconnaissable pour nous ; à rigoureusement parler, tout ce qui est réel est connaissable en principe[1].

Il faut se garder — soit dit en passant — d'entraîner dans une même négation une impossibilité métaphysique et une incontestable expérience physique : que l'espace ne soit pas en un sens absolu le vide, donc le discontinu et l'arrêt même de l'étendue spatiale, n'empêche pas qu'il soit symboliquement et empiriquement le vide ; c'est ce que nous venons de faire remarquer. Une réserve analogue peut être faite en ce qui concerne la causalité, car ici encore, il faut se garder d'attribuer un caractère absolu à des façons de parler ayant trait au relatif : que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets signifie, non que les modalités — qui n'entrent pas dans la causalité — soient toujours pareilles, ce qui précisément est impossible, mais que le rapport essentiel — le seul que la causalité a en vue — est le même dans tous les cas semblables. D'une manière analogue, dire que l'histoire se répète signifie, non que les mêmes faits se reproduisent toujours de la même façon, mais que, dans l'histoire aussi, les mêmes causes engendrent les mêmes effets, le mot « même » ne visant ici que ce qui intéresse l'enchaînement causal, non ce qui est sans rapport avec lui. S'il y a des jours et des nuits, c'est parce que la terre

1. Dire que Dieu est « inconnaissable » n'est qu'une tournure destinée à relever la limitation de principe de la raison d'une part, et la limitation de fait de l'intellect accidentellement obscurci d'autre part. Posséder la Connaissance totale, c'est être possédé par elle : c'est être « connaissant par Dieu » (*ârif bi-Llâh*), en ce sens que Dieu se révèle dans la mesure où Il est, en nous, le Sujet autant que l'Objet de la Connaissance.

tourne, et non parce qu'elle tourne aujourd'hui de telle façon et qu'elle tournera demain de telle autre façon, eu égard à ses changements de position ; la cause est de toute évidence dans la rotation et non dans le « comment » de celle-ci ; les imperceptibles déviations n'affectent en rien le fait invariable du mouvement rotatif.

Mais revenons au suprême Sur-Etre[1] : pour le distinguer de l'Etre[2], nous pourrions dire que le premier est « absolument infini » alors que le second l'est relativement, ce qui, tout en étant tautologique et même contradictoire, est pourtant une tournure utile dans un langage nécessairement elliptique ; l'écart entre la logique et les vérités transcendantes fait que celles-ci puissent parfois violer celle-là, tandis que l'inverse est évidemment exclu. Si nous faisons abstraction du Sur-Etre, nous sommes en droit d'attribuer à l'Etre l'infinitude ; mais si c'est le Sur-Etre que nous prenons en considération, nous dirons que c'est lui l'Infini et que l'Etre réalise cette infinitude en mode relatif, en ouvrant ainsi la porte à l'effusion des possibilités indéfiniment diverses, donc inépuisables.

⁂

Le néant est d'une part une notion intellectuelle et d'autre part une tendance cosmique ; cette notion s'identifie à celle d'impossibilité, c'est-à-dire que le néant est l'impossibilité totale, tandis qu'il est des impossibilités relatives, à savoir celles qui sont le fait de situations en principe modifiables.

L'impossibilité se présente à notre esprit sous deux aspects : l'impossibilité en soi ou le néant, et l'impossibilité apparaissant en fonction d'une pensée absurde. Par exemple, il est absurde d'admettre qu'une chose présente simultanément et sous le même rapport des caractères qui s'excluent ; mais comme l'impossibilité, dans la mesure même où elle s'insère dans les catégories existentielles, ne saurait être absolue, il y a toujours des possibilités qui tendent à résoudre la contradiction. C'est ainsi qu'on peut dire que la fonction du gris est d'infirmer, « dans la mesure du possible », l'impossibilité que le blanc soit noir ; et il est une infinité de possibilités intermédiaires, et allant jusqu'à frôler l'absurde, qui ne s'expliquent pas autrement, sur le plan des événements aussi bien que celui des formes. L'impossible ou le néant n'existe pas, mais l'infinitude de la Possibilité leur prête une existence au moins apparente et illusoire, et c'est ce principe qui, dans *Mâyâ*, éloigne du Principe et étend le monde en un voile de limitations innombrables et en direction d'un néant évidemment jamais atteint. Mais le Réel est un, et il en résulte que toute limitation est en même temps, sous un rapport quelconque, un miroir du seul Possible et de la seule Essence.

1. Ou « Non-Etre » ; le *Ou-Yu* de Lao-Tseu.
2. La notion d'*Esse*, chez saint Thomas, inclut ce Sur-Etre, de la même manière que le Nom *Allâh* se réfère aux deux « Dimensions divines », les « Attributs » et l' « Essence ».

⁂

Nous avons fait remarquer plus haut qu'il y a, de la part de Dieu, différents plans de volonté qui apparemment se contredisent. Les Asharites s'arrêtent à cette apparence : pour eux, la Volonté divine est le désir d'un individu qui se contredit parce qu'il « fait ce qu'il veut » ; c'est-à-dire que Dieu a le droit de se contredire parce que nul n'a le pouvoir de l'en empêcher. C'est à cette incompréhension que fait allusion Ibn Arabî quand il dit dans ses *Fuçûç el-Hikam* (chapitre sur Seth) : « Certains théoriciens intellectuellement faibles, partant de l'axiome que Dieu fait ce qu'Il veut, ont déclaré licite d'admettre que Dieu agisse contrairement aux principes et contrairement à ce qu'est la Réalité en elle-même, et de ce fait, ils sont allés jusqu'à nier la possibilité (*imkân*) et à n'accepter que la nécessité (*wujûb*), soit absolue (« par essence ») soit relative (« par autrui »)... Et en vertu de quoi la Possibilité (=*Mâyâ*) est-elle différente de la Nécessité (=*Atmâ*), alors que celle-ci exige cette différence[1] ? Nul

1. C'est là sans doute une façon de dire que le Nécessaire absolu comporte l'Infinité qui, elle, comporte à son tour la Possibilité, laquelle engendre par définition les choses possibles. L'absolue Nécessité exige la Relativité, donc la différenciation.

...e différence hormis les connaissants par être ...

...ne : se référant à l'expression koranique ...oulu, Il vous aurait tous guidés », Ibn Arabî ...quer que le divin non-vouloir est fonction, non d... décision arbitraire de la part de Dieu, mais de la nature de telles possibilités humaines, laquelle précède en quelque sorte l'existentiation que Dieu leur prête ; et Ibn Arabî en conclut que l'homme seul se juge, car le jugement final n'est autre qu'un aspect de la possibilité représentée par tel homme. Une possibilité, par définition, se veut ce qu'elle est, sa nature est sa volonté d'être ; Dieu ne crée qu'en « donnant l'existence » à ce qui se veut ceci ou cela. Les possibilités sont des révélations différenciées de l'Etre, elles procèdent de celui-ci et non d'une Volonté arbitraire qui les concevrait *ex nihilo* ; et c'est la réfraction diversifiante et contrastante qui produit les modalités inversées et privatives des possibilités à l'origine nécessairement positives, ou positives dans leurs racines. Cette différenciation opposante et inversante est due au pôle obscur de la Relativité, de *Mâyâ* ; c'est là le fondement métaphysique de la « chute des anges ». *Mâyâ* produit le monde par « rayonnement d'amour » et en fonction de l'Infinitude divine, mais aussi — selon son autre dimension — par passion centrifuge et à la fois dispersante et comprimante ; il y a ainsi à la racine du monde le Logos lumineux d'une part et le démiurge ténébreux d'autre part ; et la Cause ultime de ce second pôle, redisons-le une fois de plus, est que l'Infini ne peut exclure ce qui paraît lui être opposé, mais qui en réalité contribue à son rayonnement.

*
* *

Afin de préciser encore le double sens de la notion du possible, nous dirons qu'il y a lieu de distinguer entre une possibilité abstraite et une possibilité concrète. Une possibilité abstraite est ce qui, à notre point de vue humain, peut être ou ne pas être ; une possibilité concrète est ce qui, pour Dieu et par conséquent en fait, doit être. Selon Ibn Arabî — toujours dans les *Fuçuç* — « une possibilité est ce qui peut s'actualiser ou ne pas s'actualiser ; mais en réalité, la solution effective de cette alternative se trouve déjà impliquée dans ce qu'est cette possibilité dans son état d'immutabilité principielle ». On dira qu'en principe, tel homme peut faire tel voyage, mais qu'en fait il n'a pas de motif de l'entreprendre ou il n'a pas les moyens de le faire ; ce voyage est par conséquent une impossibilité *de facto* ; plus profondément, c'est aussi une impossibilité tout court, étant donné la nature et le destin de cet homme. La possibilité de principe n'est donc ici qu'une conjecture rationnelle ou un calcul de probabilités, elle revient à dire : si cet homme n'était pas lui-même, s'il était un autre, son destin lui permettrait de faire tel voyage ; et ainsi de suite.

Quant à la distinction entre une possibilité théorique et une possibilité pratique, elle est tout à fait contingente : est pratique une possibilité — qu'elle soit effective ou non — qui entre dans les conditions normales d'une chose ; est théorique une possibilité qui exige des conditions anormales, donc difficilement réalisables ou même irréalisables selon l'expérience courante.

Mais où reste la nature caractéristique de la possibilité si tout est déterminé, les choses ne pouvant être autres qu'elles ne sont ? L'Etre — la Possibilité — est fait de Liberté et de Nécessité ; il est libre parce qu'il est infini, et nécessaire parce qu'il est absolu, polarité qui traduit à sa manière la nature indifférenciée du Sur-Etre. Or dans les choses, les deux pôles sont toujours présents, mais l'un ou l'autre prédomine ; dans les choses possibles, c'est l'aspect liberté qui voile l'aspect nécessité, tandis que dans les choses effectives, c'est l'aspect nécessité qui prédomine, du moins sous le rapport de leur effectivité, non forcément dans leur contenu qui peut être une manifestation de liberté ; le vol d'un oiseau est libre, mais il est prédestiné, donc nécessaire, puisqu'il est effectif et non principiel seulement. Il peut être difficile à la raison humaine de concilier ces deux pôles, et la tentation est grande de les nier ; la difficulté n'est pourtant pas plus grande que dans le cas de l'illimitation de l'espace ou du temps, que nous sommes bien obligés d'admettre même s'il nous est impossible de l'imaginer.

« Chez Dieu, tout est possible » : cette parole évangélique se réfère à l'irruption, dans le domaine de l'existence terrestre, de la divine Omnipotence en vue d'un miracle soit physique soit spirituel. Seule l'irruption de l'Etre dans telle parcelle de l'existence, à savoir dans le microcosme humain, peut expliquer le passage de l'homme au-delà des servitudes de la « roue cosmique » et dans l'état de Permanence divine.

∴

Les possibilités sont les voiles qui d'une part restreignent le Réel absolu et d'autre part le manifestent ; la Possibilité tout court, au singulier et au sens absolu, est le Voile suprême, celui qui enveloppe le mystère de l'Unicité et en même temps le déploie, tout en restant immuable et sans se priver de rien ; la Possibilité n'est autre que l'Infinitude du Réel. Qui dit Infinitude, dit Potentialité : et affirmer que la Possibilité tout court, ou la Potentialité, à la fois voile et dévoile l'Absolu, n'est qu'une façon d'exprimer la duodimensionalité — en soi indifférenciée — que nous pouvons discerner analytiquement dans l'absolument Réel. De même, nous pouvons y discerner une tridimensionalité, elle aussi intrinsèquement indifférenciée mais annonciatrice d'un déploiement possible : ces dimensions sont l'« Etre », la « Conscience », la « Félicité ». C'est en vertu du troisième élément — immuable en soi — que la Possibilité divine déborde et donne lieu, « par amour », à ce mystère d'extériorisation qu'est le Voile universel, dont la chaîne est faite des mondes, et la trame, des êtres.

STRUCTURE ET UNIVERSALITÉ DES CONDITIONS DE L'EXISTENCE

Les phénomènes sensibles qui nous entourent, et dont physiquement nous faisons partie, se manifestent sous les apparences de la matière, de la forme et du nombre ; ils se situent dans ce qui se présente à nous comme l'espace et le temps. La matière fondamentale est l'éther, dont surgissent les quatre éléments sensibles ; la forme fondamentale ou initiale est la sphère ; et le nombre initial est l'unité. La matière est la manifestation sensible de l'existence même ; la forme est la manifestation d'une « idée », donc d'une possibilité particulière ou d'un archétype, et en dernière analyse d'un aspect de la nature divine, et cela dans la mesure où la forme est positive et essentielle, non privative et accidentelle ; le nombre enfin manifeste l'illimitation du possible cosmique et en dernière analyse l'infinitude du Possible tout court. Le point de départ immédiat du monde sensible fut une sphère unique faite d'éther, ou un « nuage », comme l'expriment diverses traditions[1] ; cette image s'applique du reste à la « création » particulière de l'espèce humaine et de toute espèce animale et végétale. Si l'éther représente la pure existence, la sphère est l'image de l'archétype en soi, et l'unité à son tour reflète le Principe chargé de ses innombrables potentialités.

1. Ce « nuage » éthéré marquant l'irruption d'une énergie subtile dans le domaine sensoriel.

La matière s'étend — à partir de l'éther sa base — de l'extrême subtilité jusqu'à l'extrême solidité ; on pourrait dire aussi : de la substantialité à l'accidentalité. La forme évolue — à partir de la sphère — entre la parfaite simplicité et l'indéfinie complexité ; et le nombre va de l'unité à la totalité. L'espace va du point insaisissable à l'étendue illimitée ; et le temps, de l'instant à la perpétuité. Chacune de ces bases de départ, avec son déploiement indéfini, offre une image du suprême Principe réalisant ses potentialités dans cette direction mystérieuse qu'est la relativité ou la contingence ; mais en même temps, ce déploiement lui-même témoigne à sa manière de l'Infinitude intrinsèque et des modes hypostatiques de Dieu.

*
* *

L'existence est perçue par un sujet, et ce qu'il perçoit est des contenus dans des contenants, à savoir la matière-énergie, les formes et les nombres, le tout situé dans l'espace et le temps. Le premier des contenants, l'espace, est statique et conservateur ; le second contenant, le temps, est dynamique et transformateur. Dans l'ordre des contenus, la matière est statique, mais son complément, l'énergie, est dynamique [1] ; la forme est statique par ses contours déterminants, mais le nombre est dynamique par sa fonction augmentante et diminuante.

La bipolarité objet-sujet signifie que chacune des conditions existentielles comporte un aspect objectif et un aspect subjectif ; mais il y a aussi les deux pôles principe et manifestation, en vertu desquels chaque condition existentielle a un aspect qui est principiel ou abstrait et un autre qui est manifesté ou concret.

1. On peut distinguer soit cinq, soit six conditions d'existence sensorielle, suivant que l'on dissocie ou non l'énergie de la matière ; on pourrait même ajouter une septième condition, à savoir la subjectivité en tant que conscience sensorielle et rationnelle. Peut-être vaut-il la peine de rappeler ici les « catégories » péripatéticiennes : la substance ou la chose (*substantia*), la quantité, la qualité, la relation, le faire (*actio*), le subir (*passio*), le lieu (*ubi*), le moment (*quando*), la situation (*situs*), l'avoir (*habitus*). Mais ces catégories sont subjectives et mentales en ce sens qu'elles concernent bien plus les genres notionnels que les principes ou phénomènes objectifs qui les déterminent ; et d'ailleurs l'énumération n'a rien de rigoureux ni d'exhaustif, sa valeur étant plutôt indicative.

En fait, l'espace et le temps objectifs coïncident respectivement avec l'espace et le temps abstraits, tandis que les aspects subjectifs des deux conditions coïncident avec les aspects concrets ; et de même pour les autres conditions existentielles. La différence entre ce que nous appelons ici l'« abstrait » et l'« objectif » est simplement que le premier de ces termes désigne la condition d'existence en soi, tandis que le second se rapporte à la structure de cette condition, aux dimensions de l'espace par exemple ; et pour ce qui est des termes « concret » et « subjectif », le premier désigne la condition en tant qu'elle se trouve « illustrée » par tels contenus, tandis que le second rend compte en outre de la position du sujet, ce qui revient en somme à la distinction entre l'expérience générale ou collective et l'expérience particulière ou individuelle. Pour préciser : nous appelons ici « abstrait » ce qui, échappant à notre expérience directe, demeure en fait plus ou moins notionnel ; nul ne peut faire l'expérience de l'espace pur, celui-ci sera donc pratiquement abstrait par rapport aux contenus qui le mesurent d'une manière soit statique, soit dynamique [1]. Est objectif par contre ce qui, abstrait ou concret, se situe en dehors de notre conscience observante ; une chose est objective en tant qu'elle existe indépendamment de notre conscience individuelle ou collective, tout en étant subjective en tant que contenu éventuel de cette conscience.

D'ailleurs, même l'abstrait au sens propre et rigoureux

1. Comme les contenants espace et temps, le contenant sujet est relativement abstrait et pleinement concret à la fois : concrètement, il est un tissu fait de souvenirs et de tendances, de destin et de caractère, tandis qu'abstraitement il se réduit à la conscience du moi.

du mot n'est pas dépourvu d'une réalité concrète qu'il transcrit notionnellement — à moins qu'il ne s'agisse que d'idées tout à fait contingentes et factices —, car le fait que la liberté par exemple est mentalement une abstraction n'empêche nullement qu'elle tire toute sa réalité, donc son efficience, de l'Infinitude principielle — laquelle coïncide avec la Toute-Possibilité —, et cela au travers de divers degrés hypostatiques et cosmiques[1]; de même pour l'idée corrélative de nécessité, le nécessaire se référant en dernière analyse à l'Absolu, donc au Réel pur.

∴

L'espace concret est l'ampleur, la délimitation et la situation des phénomènes spatiaux; l'espace abstrait est l'étendue en soi, que les phénomènes rendent mesurables.

L'espace objectif a trois dimensions: la hauteur, la largeur et la longueur ou profondeur[2]; dans l'espace subjectif par contre, il y a un centre et une périphérie — soit le sujet lui-même et les bornes de son expérience —, et l'on distingue entre ce qui est en haut et en bas, devant et derrière, à droite et à gauche.

De même pour le temps, *mutatis mutandis*: il est soit abstrait soit concret, soit objectif soit subjectif. Le temps concret est le changement des phénomènes; le temps abstrait est la durée que ce changement rend mesurable.

Le temps objectif est pour ainsi dire un mouvement spiroïdal comportant quatre phases, et ce mouvement est qualitativement ascendant ou descendant, suivant ce qu'exige la période du cycle intégral; c'est dire que le temps est comme une roue qui tourne, cette rotation étant elle-même soumise à une rotation plus grande, exactement comme la rotation de la terre s'inscrit dans

1. On se souviendra ici des controverses médiévales entre nominalistes et réalistes.

2. A noter que le mot « profondeur » s'applique conventionnellement soit à la dimension de hauteur, soit à celle de longueur, suivant l'accentuation imaginative.

la circumambulation de la planète autour du soleil[1]. Pour ce qui est du temps subjectif, dont la définition est aussi élémentaire que celle de l'espace correspondant, il se divise en présent, passé et avenir: ce que nous sommes, ce que nous étions, et ce que nous serons, et en plus ce que notre ambiance est, était, et sera.

L'idée d'un temps absolument vide est aussi contradictoire que celle d'un espace absolument vide. Si on enlevait de l'espace tous ses contenus, il ne resterait plus rien que la simple possibilité de l'existence phénoménale: la possibilité de phénomènes simultanés avec la possibilité conjointe — temporelle précisément — de phénomènes successifs. La possibilité de l'espace et du temps est donnée avec celle des choses.

Pour en revenir à l'espace et au temps subjectifs, il n'y a pas que la subjectivité générale qui concerne le sujet comme tel, il y a aussi la subjectivité particulière qui concerne tel sujet: c'est-à-dire qu'il y a une dilatation, ou au contraire un rétrécissement, de l'espace ou du temps suivant la disposition de telle subjectivité humaine ou animale; les deux choses pouvant être soit qualitatives soit privatives. On dit qu'à l'âge d'or le temps était plus long qu'aux époques postérieures; inversement, le plaisir ou le bonheur semblent raccourcir le temps extérieur, tandis que l'expérience contraire le prolonge. Dans l'extase, ou même simplement dans les états de contemplation, un moment peut avoir la valeur subjective d'une heure ou d'une journée, et inversement; mais dans ce dernier cas — quand une longue durée paraît brève — il n'y a pas rétrécissement, il y a participation en soi dilatante à l'éternité, donc entrée dans l'« éternel présent ». On pourrait faire des remarques analogues sur l'espace: pour l'enfant, un petit jardin apparaît comme tout un monde; pour certains adultes, le monde entier

1. Nous renvoyons ici, sans entrer dans les détails, à la doctrine hindoue des cycles cosmiques; doctrine d'ailleurs diverse, mais néanmoins homogène quant à l'essentiel.

paraît trop étroit[1] ; chez l'homme spirituel, l'un n'exclut pas l'autre, car ce bas-monde est un exil tout en étant un reflet du Paradis. Le sage combine l'espérance avec la gratitude, ou la vieillesse avec l'enfance.

Si la « dilatation » de la durée — la « lenteur » du temps — manifeste *a priori* une réalité positive, le présent est lui aussi positif en tant qu'il manifeste l'intemporalité céleste ou l'« éternelle béatitude » ; de même, si l'illimitation spatiale a quelque chose de béatifique, il y a aussi le symbolisme complémentaire du centre, lequel à rigoureusement parler nous sort de l'espace en nous offrant une sorte de sécurité céleste.

⁂

Dans l'espace, la dimension objective de hauteur donne lieu à l'opposition subjective entre le haut et le bas : le haut signifiant l'élément « ciel », et le bas, l'élément « terre », éventuellement « enfer », mais aussi, fort positivement, l'élément « profondeur », donc « cœur » et « immanence »[2] ; cette profondeur se réfère à la virtualité unitive de l'Intellect et par conséquent en dernière analyse, au divin « Soi ». D'une manière analogue, la dimension objective de largeur donne lieu à l'opposition subjective — c'est-à-dire dépendant de la situation empiriquement centrale d'un sujet — entre la droite et la gauche, ce qui se réfère soit à la complémentarité entre l'activité et la passivité, soit à l'alternative morale entre un bien et un mal. De même encore, la dimension objective de longueur ou de profondeur donne lieu à l'opposition subjective — c'est-à-dire déterminée par la position

1. Au demeurant, l'espace objectif présente lui aussi certains aspects fonciers de subjectivité — on en a fait état dans l'ordre astronomique —, ce qui est pratiquement en dehors de notre sujet puisque cela n'affecte en rien la structure caractéristique de l'espace, et ce qui résulte de l'évidente relativité — ou de la non-absoluité — des conditions spatiale et temporelle.

2. Ce qui évoque le symbolisme positif de la caverne, complémentaire par rapport au symbolisme de la montagne ; immanence et transcendance.

du sujet — entre ce qui est devant et ce qui est derrière ; c'est-à-dire, entre ce qui est dépassé — ou délaissé à un titre quelconque — et ce qui est inconnu et s'offre à notre expérience.

Le temps objectif, avons-nous dit, comporte quatre phases, dont les exemples les plus frappants sont les quatre saisons de l'année ; or chacune de ces phases peut se situer dans l'une des trois dimensions subjectives du temps, à savoir le passé, le présent et l'avenir. La signification respective du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver — ou du matin, du jour, du soir, de la nuit, ou encore de l'enfance, de la jeunesse, de la maturité et de la vieillesse —, ces significations sont d'expérience courante et n'ont pas à être commentées ; il nous reste par contre à dire quelques mots sur le symbolisme — parfaitement concret lui aussi — des trois dimensions subjectives du temps.

Positivement, le passé se réfère à l'origine, à la perfection primordiale et normative, au « Paradis perdu », il évoque par conséquent la vertu de fidélité ; négativement, il évoque l'immaturité dépassée, l'imperfection vaincue, le « monde » abandonné pour Dieu. Positivement, l'avenir signifie le but, l'idéal à réaliser, le Paradis à gagner, il évoque donc la vertu d'espérance ; négativement, il est l'oubli de l'origine, l'infidélité à la norme primordiale, la perte de l'enfance innocente et heureuse. C'est le sens positif qui prime ici en fait, de même que c'est le sens négatif qui prime pour le passé ; car, « qui met la main à la charrue et regarde en arrière, n'est pas propre au Royaume de Dieu » ; et « laisse les morts ensevelir leurs morts ».

Quant au présent, il est négativement l'oubli de l'Origine aussi bien que celui du But, donc l'attachement à l'instant — toujours fuyant — du plaisir actuel ; mais positivement, le présent signifie la vertu de foi, laquelle détermine et celle d'espérance et celle de fidélité, l'une n'allant pas sans l'autre, comme il n'y a pas de passé sans avenir, et inversement.

⁂

De même que l'Infini ou la Toute-Possibilité est le complément à la fois intrinsèque et extrinsèque, consubstantiel et procédant, de l'Absolu ou de la Toute-Réalité, de même le temps à la fois est inhérent à l'espace et procède de lui ; et de même pour le rapport entre la matière et sa potentialité dynamique : qui dit matière, ou masse, ou éther, dit énergie, possibilité d'action, donc de changement et par conséquent de temps[1].

Nous avons distingué plus haut entre un espace objectif et un espace subjectif, et de même pour la condition temporelle ; de même encore, chacune des autres conditions de l'existence — matière plus énergie, forme et nombre — est soumise à la bipolarité objet-sujet. La matière subjective est notre expérience sensorielle concrète, la matière objective étant ce qui la provoque ; la forme subjective est l'aspect de la forme qui se présente à nos sens, car nul ne peut percevoir une forme de tous les côtés à la fois ; le nombre subjectif est celui qui s'offre à notre expérience, non celui qui existe en fait, compte tenu de la répétition nécessaire de tous les phénomènes possibles. Il serait tout à fait faux d'en déduire, comme le font les subjectivistes, qu'il n'y a pas de connaissance adéquate, car c'est là oublier que l'adéquation constitue la raison suffisante de l'intelligence et partant son essence même ; même une connaissance limitée est adéquate dans l'exacte mesure où elle est une connaissance et pas autre chose.

De même que l'énergie est le complément — au sens du terme *shakti* — de la masse ou de la matière, et de même que le temps est le complément de l'espace, de

1. L'idée courante que l'énergie est « avant » la matière et engendre celle-ci dans certaines conditions, nous sort dans une large mesure — et en dernière analyse même tout à fait — du monde en principe sensible. La notion d'énergie change alors de sens, car l'énergie prématérielle est d'ordre animique, donc proprement « immatérielle » ; ce que le scientisme matérialiste ne saurait admettre. A noter toutefois que la frontière entre les états matériel et animique n'a rien d'absolu, en principe tout au moins.

même il y a un rapport de complémentarité entre la forme et le nombre, en ce sens que celui-ci indique la quantité, et celle-là, la qualité ; ce qui ne doit pas nous faire perdre de vue que le nombre possède un aspect qualitatif — comme l'a enseigné Pythagore et comme le montrent les figures géométriques, ou comme le prouvent les notions mêmes de richesse et de puissance numérique[1] —, et qu'inversement la forme possède un aspect quantitatif dans la mesure où elle manque de contenu et que de ce fait elle apparaît comme un accident parmi d'autres.

La forme est en rapport avec l'idée du centre ; dans l'espace, la forme, prise en soi et isolément, est toujours centrale. Le nombre, lui, se réfère à l'étendue, il révèle pour ainsi dire la contingence de la forme ; Dieu seul est un et unique parce que lui seul est absolu. La forme est le centre concret, et de même, l'acte est le présent concret ; la forme sacrée contient tout l'espace, il n'y a rien en dehors d'elle, comme de son côté l'acte sacré synthétise le temps, sa répétition n'étant qu'un accident ou une apparence ; de même pour la répétition spatiale de la forme sacrée. Ce que sont la forme et la contemplation pour l'espace, l'événement ou l'acte le sont pour le temps.

∴

La matière-énergie, la forme, le nombre, l'espace et le temps sont les conditions de l'existence plus ou moins sensible ; mais cette définition forcément approximative ne saurait exclure que ces conditions soient universelles dans leurs racines, qui sont des principes, et que leurs apparitions empiriques ne soient que les prolongements de ces racines dans notre monde. La matière en effet

1. Les nombres deux, trois ou quatre par exemple sont des quantités, mais la dualité, la trinité et la quaternité sont au contraire des qualités. Le triangle exprime une potentialité de l'Un et non une addition contingente ; et précisons que la trinité prime d'une certaine manière les deux autres nombres hypostatiques parce que, étant impaire, elle reflète par là même plus directement l'unité.

se réfère en dernière analyse à la Substance divine; la forme reflète la première autodétermination hypostatique, le divin Logos ; le nombre se réfère à l'inépuisable Unité divine de même qu'aux hypostases qui en procèdent ; l'espace est en son essence l'étendue de la divine Manifestation, la Possibilité totale; et le temps est sous le même rapport principiel le rythme des cycles universels, des « jours et nuits de *Brahmâ* ». Ce qui est caractéristique pour notre monde, ce n'est pas la présence de ces conditions, c'est la particularité de leur manifestation par rapport à leurs racines principielles ; mais ces modes particuliers qui s'offrent à notre expérience n'ont de toute évidence rien d'arbitraire, précisément parce qu'ils retracent des principes ontologiques, des dimensions d'*Atmâ* se prolongeant ou se projetant par et dans *Mâyâ*.

Ce qui vaut pour l'Univers s'applique également à l'âme, car ce qu'est le macrocosme, le microcosme l'est à son tour et à sa façon. L'âme est « matière » par sa substance existentielle, « forme » par son individualité, « nombre » par sa subjectivité forcément unique ; elle est « espace » par son expansion et « temps » par ses cycles. Ou encore, elle est « spatiale » par la mémoire puisque l'espace conserve, et « temporelle » par l'imagination puisque le temps change et transforme[1]; et peut-être pourrions-nous ajouter que la raison se réfère au nombre, puisqu'elle calcule, et l'intuition à la forme, puisqu'elle perçoit directement et par synthèse.

Notre attitude spirituelle est « concentration » par rapport à l'étendue spatiale — extérieure ou intérieure —, et elle est « persévérance » par rapport à la durée ; car l'espace avec ses innombrables contenus tend à nous distraire et à nous séduire, tandis que le temps avec ses événements tend à nous dominer et à nous changer; le temps comme l'espace semblent vouloir nous ravir à nous-mêmes. Par la concentration, nous faisons abstraction des phénomènes, et par la persévérance, nous fixons cette attitude dans la durée ; car il ne suffit pas de savoir se concentrer à la perfection, il faut encore penser à le faire ; inutile de posséder un talisman si on oublie de s'en servir[1]. A la vertu « spatiale » de détachement doit se joindre la vertu « temporelle » de vigilance.

1. Mais on pourrait faire valoir aussi, inversement et secondairement, que la mémoire est temporelle en tant qu'elle se réfère au passé, et que l'imagination est spatiale en tant qu'elle contient la diversité des choses.

C'est ainsi que les conditions fondamentales de l'existence donnent lieu, dans le microcosme humain, à plus d'une perfection spirituelle. Selon l' « espace », l'âme se fait vide pour Dieu ; selon le « temps », elle se fait pur mouvement, reflux vers l'Intérieur, élan vers la Miséricorde et abandon à elle. Selon la « forme », l'âme se fixe dans la contemplation de la divine Beauté[2]; selon le « nombre », elle se fait multiple en projetant sa prière, son acte sacramentel, dans la durée, tout en ramenant par là même le multiple à l'unité. Selon la « matière » ou la « substance », l'âme s'immobilise devant l'Immuable et s'éteint dans la vision intellectuelle de l'Essence ; selon l' « énergie » enfin, elle s'identifie virtuellement à sa propre source, qui est la Vie pure et qui débouche sur le « Soi » à la fois transcendant et immanent.

Toujours en ce qui concerne la participation humaine aux dimensions hypostatiques et à leurs prolongements cosmiques ou terrestres, nous nous permettrons d'ouvrir ici une parenthèse. Les arts se trouvent diversement reliés aux conditions existentielles : ainsi, les arts plastiques appartiennent à l'espace, tandis que la poésie et la musique appartiennent au temps ; elles sont auditives et « intérieures », alors que la peinture, la sculpture, l'architecture sont visuelles et « extérieures ». La danse combine l'espace et le temps tout en résumant les autres

1. Aussi n'est-ce pas pour rien que les soufis, conformément d'ailleurs au langage koranique, appellent la concentration spirituelle « souvenir de Dieu » ; l'homme qui s'y consacre, et qui le réalise foncièrement, étant le « fils du Moment », ce qui n'est pas sans rapport avec le symbolisme de l'œil frontal.

2. « Maintenir l'esprit dans les limites du corps », comme diraient les hésychastes ; or le corps est notre forme théomorphe, il est donc saint et le péché lui demeure extérieur. Le péché est à l'homme, mais la pure forme est à Dieu, car elle témoigne de l' « idée », non de l'accident.

conditions : la forme étant représentée par le corps du danseur ; le nombre, par les mouvements ; la matière, par la chair ; l'énergie, par la vie ; l'espace, par l'étendue qui contient le corps ; le temps, par la durée qui contient les mouvements. C'est ainsi que la Danse de *Shiva* résume les six conditions de l'existence, lesquelles sont comme les dimensions de *Mâyâ*, et *a priori* celles d'*Atmâ* ; si la Danse de *Shiva*, le *Tândava*, est dite amener la destruction du monde, c'est parce qu'elle ramène *Mâyâ à Atmâ*, précisément. Et c'est ainsi que toute danse sacrée ramène les accidents à la Substance, ou le sujet particulier, accidentel et différencié au Sujet universel, substantiel et un ; ceci est d'ailleurs aussi la fonction de la musique et, plus ou moins indirectement, de tout art inspiré ; c'est avant tout celle de l'amour sous toutes ses formes. D'où le caractère intrinsèquement sacré de l'amour et des arts, mais ambigu dans le règne de la déchéance humaine.

∴

Le Principe suprême est pure Substance ; c'est dire qu'Il est sans accident. Sans accident, c'est-à-dire : sans contingence, sans limite et sans imperfection ; la contingence s'opposant à l'Absoluité comme l'accident s'oppose à la Substance ; et mêmement, la limite s'opposant à l'Infinitude, et l'imperfection à la Perfection, ou à la Potentialité du Bien. Tout ceci évoque, par analogie lointaine, d'une part la nature de la matière essentielle et non qualifiée, à savoir l'éther, et d'autre part celle de la substantialité de l'âme sainte, ou de l'âme contemplative en état de *vacare Deo*, de « vide pour Dieu ».

S'il est permis d'établir des correspondances entre les dimensions hypostatiques de la Divinité et les conditions de l'existence universelle ou plus particulièrement sensorielle — et il est dans la nature des choses que nous puissions les établir, la Réalité étant une —, nous dirons que la « matière » de Dieu est l'Etre pur, qui contient la Puissance créatrice ; cette « matière » est pure Substance, pur Esprit, et l'homme doit y participer dans la mesure de ses possibilités et en vertu de son théomorphisme. La « forme » de Dieu, c'est qu'Il est absolument simple, donc indivisible, ou qu'Il est absolument parfait, donc source de toute perfection possible ; son « nombre », c'est qu'Il est un et unique, c'est-à-dire transcendant et inégalable en même temps qu'inépuisable ; son « espace » c'est qu'Il est ici et que tout est en Lui ; et son « temps », c'est qu'Il est maintenant, dans une actualité principielle qui contient tout mouvement, tout rythme, tout déroulement cyclique.

∴

Dieu est Absolu, et étant l'Absolu, Il est également l'Infini[1] ; étant et l'Absolu et l'Infini, intrinsèquement et sans dualité, Il est aussi le Parfait. Or l'Absoluité se reflète dans l'espace sous l'apparence du point ou du centre ; dans le temps, sous celle de l'instant ou du présent ; dans la matière, sous celle de l'éther, lequel véhicule l'énergie ; dans la forme, sous celle de la sphère ; dans le nombre, sous celle de l'unité.

L'infinitude, elle, détermine l'espace par l'étendue ; le temps, par la durée ; la matière, par l'indéfinité substantielle ; la forme, par la diversité illimitée des possibilités formelles ; le nombre, par l'illimitation quantitative.

Quant à la divine Perfection — dont dérivent toutes les perfections manifestées —, elle se reflète dans l'espace par les contenus de celui-ci en tant qu'ils expriment soit la simple existence, soit les Qualités divines qu'elle véhicule. Et de même pour le temps, la matière-énergie, la forme et le nombre : le temps comporte par définition des phases concrètes, la matière-éther donne lieu aux éléments sensibles, la forme révèle la Perfection par les divers modes de la beauté ou de la fonctionalité, le nombre comporte les principes numériques qui sont

1. Il importe de ne jamais perdre de vue que le terme « Dieu » désigne la Divinité, soit sous tous ses aspects possibles — donc aussi au-delà de tout aspect —, soit sous tel aspect particulier, notamment celui de Créateur. Il en est nécessairement ainsi parce que ce terme ne peut porter en lui-même une nuance privative.

autant de qualités et dont les symboles sont avant tout les figures de la géométrie. C'est ainsi que les conditions existentielles de l'Univers témoignent de la divine Perfection en même temps que des autres mystères hypostatiques.

La simplicité de Dieu coïncide avec la potentialité créatrice ; de même la forme fondamentale, la sphère, représente la potentialité de toutes les formes subséquentes et plus ou moins différenciées ; et c'est ainsi que chacune des conditions existentielles comporte une potentialité qui correspond à sa nature.

Encore en ce qui concerne la forme, faisons remarquer que la perfection formelle, fût-elle complexe, exprime toujours la simplicité, et elle le fait par la logique — et partant l'harmonie — de sa complexité, donc par son homogénéité, son univocité et sa transparence spirituelle ; la beauté déploie l'éventail des potentialités du souverain Bien, qui est simple mais inépuisable. D'une manière analogue, le nombre qualitatif exprime toujours un mode de différenciation de l'Unité ; loin de contredire celle-ci par la quantité, il la manifeste sous tel aspect de sa plénitude, ce que montrent non seulement les nombres pythagoriciens ou les figures géométriques, mais aussi, d'une façon plus immédiate, les divisions mathématiques de l'unité.

∴

Certes, Dieu est ineffable, rien ne peut le décrire, ou ne peut l'enfermer dans des mots ; mais d'un autre côté, la vérité existe, c'est-à-dire qu'il est des points de repère conceptuels qui rendent suffisamment compte de la nature de Dieu ; sans quoi notre intelligence ne serait pas humaine, ce qui revient à dire qu'elle n'existerait pas, ou simplement qu'elle serait inopérante à l'égard de ce qui fait la raison d'être de l'homme.

Dieu est inconnaissable et connaissable à la fois, paradoxe qui implique — sous peine d'absurdité — que les rapports sont différents, d'abord sur le plan de la simple

pensée et ensuite en vertu de tout ce qui sépare la connaissance mentale de celle du cœur ; la première étant un « percevoir », et la seconde un « être ». « L'âme est tout ce qu'elle connaît », disait Aristote ; il faut ajouter que l'âme peut connaître tout ce qu'elle est ; et qu'elle n'est autre en son essence que Ce qui est, et Ce qui seul est.

TROISIEME PARTIE

MONDE HUMAIN

Au sommet de la pyramide ontologique — ou plutôt au-delà de toute hiérarchie — nous concevons l'Absolu, lequel comporte par définition et l'Infinitude et la Perfection : l'Infinitude qui rayonne intrinsèquement et extrinsèquement, c'est-à-dire qui d'une part contient les potentialités de l'Absolu et d'autre part les projette ; et la Perfection qui s'identifie à ces potentialités et qui, par l'effet de la projection dans la Relativité, donne lieu à toutes les qualités possibles : dans l'Etre divin, dans le monde et en nous-mêmes. Si l'Absolu est la Réalité pure, l'Infini sera la Possibilité, tandis que la Perfection ou le Bien sera l'ensemble des contenus de celle-ci.

Or les contenus ou modes de la divine Perfection sont essentiellement de l'ordre de la Connaissance, de l'Amour et de la Puissance ; ce qui évoque les facultés humaines d'intelligence, de sentiment et de volonté. La substance de la divine Perfection est le divin Sujet en tant qu'Il connaît et qu'Il aime, et que, connaissant et aimant, Il veut ; d'une part, la Connaissance et l'Amour ne sauraient représenter une dualité irréductible, ils ne peuvent être que deux modes d'un même Sujet, et d'autre part, et l'Amour et la Connaissance se prolongent par une même « énergie », à savoir précisément la Puissance ou la Volonté. Car la Volonté n'est pas une fin en soi : on ne peut vouloir qu'en fonction soit d'une connaissance, soit d'un amour.

En Dieu, la Connaissance, l'Amour et la Puissance sont absolus ; mais ils sont également infinis et parfaits, puis-

que Dieu est Absoluité, Infinitude et Perfection. C'est dire que ce ternaire, qui pourtant ne se différencie qu'à la suite de la projection ontologique, se trouve nécessairement et suréminemment dans l'Absolu même, donc dans la divine Essence, mais d'une façon indifférenciée, si bien qu'on peut affirmer que l'Essence est Connaissance, ou Amour, ou Puissance, mais non qu'elle contient ces réalités en mode distinctif comme c'est le cas au niveau de la projection onto-cosmologique.

*
* *

Toute « anthropologie » est fonction d'une « théologie », en ce sens que toute science de l'homme doit prolonger une science de Dieu, car : « Faisons l'homme à Notre image, selon Notre ressemblance »[1]. Parler d'une « anthropologie spirituelle » est déjà un pléonasme, — qui dit homme dit esprit, — mais il se justifie dans un monde qui, ayant oublié le divin, ne peut plus savoir ce qu'est l'humain.

Dieu est « pur Esprit » : c'est dire, implicitement, qu'Il est à la fois Connaissance, Amour et Puissance. La Puissance — ou la « Volonté » — est fonction soit de la Connaissance soit de l'Amour ; chacune de ces « Energies » ou de ces « Hypostases » se prolonge par une Puissance qui lui est propre, puis par une Activité qui relève de cette Puissance.

De même l'homme : étant fait d'esprit, il est fait de connaissance et d'amour, — ou d'intelligence et de sentiment, — puis de volonté, celle-ci s'inspirant forcément soit de l'une soit de l'autre de ces deux facultés. La connaissance et l'amour procèdent de l'esprit comme la lumière et la chaleur procèdent du soleil ; dans celui-ci, ces deux énergies ou fonctions demeurent à l'état quasi indifférencié, c'est-à-dire qu'elles se confondent pratiquement avec la substance même de l'astre.

En d'autres termes : il y a dans l'homme — comme en Dieu son Prototype — un seul esprit, et celui-ci est connaissance et amour ; et il y a une volonté qui les prolonge chacun, et qui à son tour se polarise en intention et activité, suivant qu'elle est intrinsèque et latente, ou au contraire extrinsèque et efficiente.

La réalité de Dieu et celle de nos fins dernières déterminent à la fois : notre conviction ; notre bonheur ; notre activité ; notre vertu. La conviction relève de l'intelligence ; le bonheur, du sentiment ; l'activité, de la volonté en tant qu'elle prolonge l'intelligence ; la vertu, de la volonté en tant qu'elle prolonge le sentiment. L'intelligence, en discernant le réel, établit la conviction ou la certitude ; le sentiment, en aimant le bien sous toutes ses formes, jouit du bonheur ; et la volonté, à leur suite, opère à la fois l'activité spirituelle et la vertu, ou la concentration contemplative et la conformité morale. C'est dire que la réalité de Dieu et celle de nos fins dernières déterminent tout ce que nous sommes.

*
* *

Nous avons dit que l'homme est connaissance et amour et que chacun de ces éléments se prolonge par la puissance qui lui est adjointe ; en d'autres termes, l'homme est intelligence et sentiment et chacun de ces éléments en détermine un troisième, la volonté. Si dans cette perspective l'intelligence-connaissance a pour partenaire le sentiment-amour, c'est parce que cette complémentarité est dans leur nature ; c'est la polarité du masculin et du féminin. Selon une autre perspective également possible, ce qui prime n'est pas la complémentarité contrastante, c'est au contraire l'affinité : nous dirons alors que l'homme est fait d'intelligence et de volonté, — celle-ci étant le mode secondaire immédiat de celle-là, — et que c'est le sentiment ou l'âme sensible, bref la faculté affective, qui prolonge et la volonté et l'intelligence.

1. L'« image » indique — dans le sens du « relativement absolu » — que l'homme, par sa déiformité, n'est aucunement un degré relatif de l'animalité ; la « ressemblance » au contraire indique que sous un autre rapport l'analogie entre Dieu et l'homme ne saurait être que relative, sans quoi précisément Dieu ne serait pas l'Absolu. Force nous est d'ajouter ici qu'il est des espèces animales qui à leur manière sont plus nobles que tels individus humains, ce qui est l'évidence même.

Mais on pourrait également placer la seule intelligence au sommet et considérer la volonté et le sentiment comme ses prolongements subordonnés, la volonté apparaissant alors comme masculine, et la sensibilité comme féminine ; leur ensemble constitue notre caractère, lequel combine en effet ce que nous voulons et ce que nous aimons ; c'est le domaine des vertus. Cette façon de voir — en tant qu'elle place l'intelligence au sommet — relève comme la précédente de l'optique intellective ; dans les deux cas, le moteur déterminant de la voie est la Vérité, l'Idée, l'Intellection, et non quelque menace ou séduction[1].

La perspective d'amour, elle, placera au contraire l'amour au sommet et ne verra dans l'intelligence et la volonté que des fonctions au service de l'amour ; celui-ci participe de l'Amour divin et est appelé à se fondre en lui ; d'où l'épistémologie sensualiste propre à cette perspective. Du reste, celle-ci fait volontiers coïncider l'amour avec la volonté : là où est l' « aimer », là est le « vouloir » ; l'intelligence ou le « connaître » étant plus ou moins réduit à une spéculation dogmatique et à une activité apologétique, ou même simplement au pieux enregistrement des dogmes.

***

L'homme, avons-nous dit, est fait d'intelligence, de sentiment et de volonté ; or la notion de « sentiment » est sans doute ambiguë du fait qu'il s'y attache un préjugé péjoratif : on distingue généralement entre la raison et le sentiment en attribuant au second un caractère de subjectivité irréaliste, donc d'arbitraire et de passion, tandis que la raison est censée être objective ; et ce faisant, on perd de vue, d'une part que la raison n'est objective qu'à condition de se fonder sur des données exactes et de procéder correctement, et d'autre part, que le sentiment ne manque d'objectivité que lorsqu'il est excessif ou déplacé, donc erroné, non quand il est justifié par son objet et que de ce fait il est une sorte d'adéquation ; l'amour des choses saintes ou nobles, même dans la mesure où il n'est que sentimental, est conforme à la réalité, ce qui n'est nullement le cas du rationalisme sceptique, agnostique ou athée.

« Dieu est Amour » : l'Amour divin n'est pas identique au sentiment humain, mais celui-ci est analogue à l'Amour divin. Le sentiment humain reflète, en sa fonction essentielle qui est la faculté d'aimer, une qualité hypostatique, et il ne peut, par conséquent, n'avoir qu'un caractère privatif et pratiquement opposé à l'intelligence.

Intelligence, sentiment, volonté ; ou vérité, vertu, liberté.

***

Dans notre cœur, les éléments connaissance, amour et puissance — ou intelligence, sentiment et volonté — se combinent comme autant de dimensions d'une même subjectivité déiforme. En dehors de notre cœur, ces facultés se dissocient en ce sens que l'intelligence semble résider dans le cerveau ou le mental, et le sentiment ou l'affectivité dans l'âme, la *psyché* ; la volonté, et avec elle la capacité d'agir, se combine alors avec chacune de ces régions, — car nous avons besoin d'elle pour penser autant que pour pratiquer les vertus, — mais en même temps, elle a pour siège le cœur, qui dans ce cas assume un rôle extrinsèque particulier, indépendamment de son caractère intrinsèque de synthèse et de racine. En d'autres termes : bien que les dimensions substantielles du cœur-intellect soient la connaissance, l'amour et la puissance, — l'intelligence, le sentiment, la volonté, — nous pouvons considérer le cœur comme la région de la seule volonté dès lors que nous attribuons l'intelligence au mental et le sentiment à l'âme, et que de ce fait notre perspective est plus extérieure ; et nous pouvons le faire avec d'autant plus de raison que, sous un certain rapport,

1. En partant de l'axiome que la spiritualité intégrale comporte par définition une doctrine et une méthode, nous dirons que la première relève, à un degré ou un autre, de l'intelligence discriminative et contemplative — active et passive si l'on veut —, tandis que la seconde englobe la volonté opérative et la sensibilité stimulante et intériorisante. La qualification initiatique combine tous ces éléments.

la volonté s'identifie au sujet, à l'individu qui « veut » ; qui « veut » parce qu'il « aime ».

Cependant : comme le cœur est en soi le siège ou l'organe et du sentiment et de l'intelligence aussi bien que de la volonté, il faut dire qu'un sentiment vient du cœur dans la mesure où il est profond, exactement comme c'est le cas de la connaissance[1]. Certes, la pensée relève du cerveau ou du mental, mais la connaissance intuitive, qui n'est pas le fruit d'un raisonnement, relève du cœur ; de même, le sentiment ordinaire, déterminé entièrement par les phénomènes, vient de l'âme ou de la sensibilité, mais le sentiment profond, qui est nourri *ab intra* par l'essence même de l'amour, — tout en ayant le plus souvent pour cause occasionnelle des perceptions extérieures, — vient du cœur et non de la seule sensibilité animique ; car le cœur par sa nature est amour aussi bien que connaissance et puissance. C'est donc l'enracinement cardiaque qui caractérise, non le simple phénomène de l'amour sans doute, mais la grandeur du sentiment ; tel est de toute évidence le cas de l'amour mystique, qui ne s'inspire que secondairement ou incidemment de facteurs externes ; mais tel est aussi le cas de l'amour naturel dans la mesure où il est profond, ou autrement dit, dans la mesure où sa qualité rejoint en profondeur l'amour en soi.

C'est du cœur-intellect que viennent la connaissance et l'amour, mais ce n'est pas avec le cœur que nous pouvons penser et sentir ; par contre, c'est avec le cœur — avec la pure subjectivité — que nous pouvons concentrer notre esprit, et c'est pour cela que nous disons que la volonté en général et la concentration en particulier appartiennent au cœur, bien que celui-ci, en son fond, ne se limite pas à cette fonction et possède également et *a priori* la connaissance et l'amour. Le mental, lui, reçoit sa lumière du cœur, et son pouvoir est de comprendre, de discerner, de penser ; et ce faisant, il

1. Aussi l'opinion commune est-elle loin de se tromper quand elle assimile le cœur à l'amour ; quant au caractère intellectif du cœur, il va de soi que le langage courant ne saurait en rendre compte.

ouvre la voie à l'Intellection, qu'il ne saurait pourtant produire. Quant à l'âme, elle peut aimer le bien, ou les biens ; et les aimant, elle doit les pratiquer, sans quoi elle s'exclut du bonheur que les biens confèrent ; l'amour en lui-même comportant la beauté, la bonté et la béatitude. En un mot : si le mental permet la compréhension, et le cœur à son tour la concentration, l'âme a le pouvoir d'être vertueuse, et par conséquent d'être heureuse de par sa propre nature.

Il n'y a pas de vertu valable sans piété, et il n'y a pas de piété authentique sans vertu ; ce qui signifie que les deux choses coïncident, et aussi, que l'accent est sur la piété en tant que celle-ci se réfère plus directement à Dieu. Nous pourrions dire par conséquent que, si l'intelligence opère le discernement, et la volonté la concentration, le sentiment opère la piété, la dévotion, le sens du sacré, puis la gratitude et la générosité ; cette attitude étant solidaire des qualités à la fois divines et cosmiques de Beauté, de Bonté et de Bonheur.

⁂

Il y a deux manières d'envisager les modes de la subjectivité humaine : ou bien nous les regardons sous le rapport des fonctions, et alors nous distinguons l'intelligence, le sentiment, la volonté ; ou bien nous les regardons comme des régions, et alors nous distinguons entre le monde du cœur et celui du cerveau, les trois facultés agissant dans les deux secteurs ou aux deux niveaux.

Normalement et primordialement, l'intelligence humaine réalise un parfait équilibre entre l'intelligence du cerveau et celle du cœur : la première est la capacité rationnelle avec les divers dons qui s'y rattachent ; la seconde est l'intuition intellectuelle ou spirituelle, ou autrement dit, elle est ce réalisme eschatologique qui permet de choisir la vérité salvatrice même en dehors de toute spéculation mentale. L'intelligence cardiaque, même réduite à son minimum, a toujours raison ; c'est d'elle que relève la foi quand elle est profonde et inébranlable, et c'est là l'intelligence d'un grand nombre de saints. N'empêche que la norme absolue ou l'idéal est la pléni-

tude — et non le minimum suffisant — d'intelligence cardiaque et le parfait épanouissement de l'intelligence dialectique.

Les trésors de la science intérieure doivent en effet pouvoir s'affermir et se communiquer : s'affermir, car la formulation mentale contribue à l'actualisation et à l'assimilation des lumières immanentes du cœur, et c'est là du reste le rôle de la méditation ; se communiquer, car l'intuition cardiaque doit pouvoir rayonner comme tous les biens. D'une part, les certitudes essentielles sont tout ; mais d'autre part, l'homme a besoin de s'extérioriser pour d'autant mieux pouvoir s'intérioriser ; la synthèse exige l'analyse, l'homme ne saurait se passer du langage, lui qui est comme suspendu entre deux dimensions. Sans le cœur, il n'y aurait ni message ni doctrine ; or l'idée bien formulée est nécessaire pour l'éveil des connaissances immanentes. Dire que l'intelligence mentale — quand elle est ce qu'elle doit être — se trouve inspirée par celle du cœur-intellect, c'est une autre façon de dire que l'intelligence du cœur se manifeste dans et par celle du mental.

Le mental est la lune, et le cœur est le soleil : bien que la clarté de la lune ne soit pas autre chose que de la lumière, cette lumière appartient au soleil et à aucune autre source. Dans le cœur, la connaissance coïncide avec l'amour ; le cœur délègue au mental la vérité, et à l'âme, la vertu. C'est dire que l'intelligence est pieuse dans la mesure où elle est totale.

∴

Le fait que le réalisme spirituel, ou la foi, relève de l'intelligence du cœur et non de celle du mental, permet de comprendre qu'en spiritualité, la qualification morale l'emporte sur la qualification intellectuelle, et de beaucoup.

Le refus de comprendre une vérité transcendante est du reste moins dans l'intelligence que dans le tempérament, l'imagination, la volonté ; ce qui signifie que l'obstacle est, soit simplement l'attachement au monde et à l'égo, soit au contraire dans une limitation innocente et honorable du cœur-intellect, mais non nécessairement

du cœur-amour ; sans quoi il n'y aurait pas de saints étroits d'esprit. En tout cas, la familiarité avec des concepts transcendants est loin d'être une garantie de capacité réalisatrice ; aussi la réalisation spirituelle peut-elle se contenter de notions-clefs intellectuellement peu exigeantes, mais néanmoins ancrées dans la science du cœur et centrées sur une virtualité d'Intellection.

La science métaphysique la plus vaste est subjectivement superficielle et peut se perdre si elle est purement livresque, et de même, les vertus sociales les plus efficaces ne valent rien au point de vue spirituel si elles ne sont mises en valeur par l'esprit de dévotion et le sens du sacré. Comme la piété est « surnaturellement naturelle » à l'homme, une vertu sans piété est entachée d'orgueil et perd par là toute sa valeur ; et de même, comme l'Intellection elle aussi provient de notre « naturelle surnature », une idée que nous ne saisissons que du dehors et à titre de forme mentale, n'est pas une « connaissance » que nous pouvons revendiquer, bien que nous y ayons un certain droit dans la mesure de notre sincérité, et aussi de notre piété, précisément. Tout le monde est obligé à la vérité, nul n'est obligé à la gnose.

Il n'y a rien de plus contradictoire qu'une intelligence cérébrale s'opposant à l'intelligence cardiaque, soit pour nier la possibilité de la connaissance soit pour nier le Connaissant ultime : comment peut-on ne pas sentir instinctivement, « viscéralement », existentiellement, qu'on ne saurait être intelligent, même très relativement, sans une Intelligence « en soi » à la fois transcendante et immanente, et ne pas saisir que la subjectivité par elle-même est une preuve immédiate et quasi fulgurante de l'Omniscient, une preuve presque trop aveuglante d'évidence pour pouvoir être formulée par des mots ?

L'intelligence du cœur est *a priori* celle qui, en dehors d'un travail mental, possède le sens du réel, et partant aussi celui des proportions ; or avoir le sens du réel, c'est aussi, et même essentiellement, avoir le sens du sacré.

∴

L'intelligence comporte quatre fonctions : l'objectivité, la subjectivité, l'activité, la passivité ; dans le mental, elles sont la raison, l'intuition, l'imagination et la mémoire. Par « objectivité », nous entendons que la connaissance s'inspire de données qui lui sont extérieures, et c'est ce que fait la raison ; par « subjectivité » au contraire, il faut entendre que la connaissance opère par analogie existentielle, c'est-à-dire qu'elle s'inspire de données que le sujet porte en lui-même : ainsi, nous n'avons besoin d'aucun raisonnement pour constater le mécanisme naturel d'une subjectivité étrangère, et c'est là la faculté d'intuition. Dans l' « activité », l'intelligence revit, recrée ou combine les possibilités qui lui sont connues, et c'est l'imagination ; dans la « passivité », l'intelligence enregistre et conserve les données qui se présentent à elle. Comme ces quatre fonctions appartiennent à l'intelligence en soi, — indépendamment des facultés mentales que nous avons énumérées, — l'intelligence les communique à son complément pour ainsi dire féminin, le sentiment, et à la volonté qui prolonge et le sentiment et l'intelligence.

Dans le macrocosme, la « raison » est l'ordre des choses, tandis que l' « intuition » est leur symbolisme et leur enchevêtrement providentiel ; l' « imagination » est alors l'inépuisable diversité des formes et des destins, et la « mémoire », la persistance des possibilités à travers le vicissitudes du temps et de l'espace.

Peut-être faudrait-il ouvrir ici une parenthèse et rendre compte de ce phénomène humain fondamental qu'est la hiérarchie des types mentaux : le contemplatif ou le sacerdotal, le combatif ou le princier, le pratique ou l'industrieux, l'obéissant ou le loyal[1] ; ces qualités ou prédispositions, tout en se distinguant avec rigueur, peuvent toujours se combiner, et elles se combinent même

1. Cette dernière définition signifie de toute évidence, non que les types supérieurs seraient dépourvus de loyauté, mais que le quatrième type — peu apte à se gouverner lui-même — n'a *grosso modo* que cette seule qualité, laquelle constitue en quelque sorte sa voie ; et cela dans la mesure bien entendu où l'individu se borne à cette possibilité typologique.

forcément dans des proportions indéfiniment variées. Dans chacun de ces modèles, ou dans chacune de leurs combinaisons, se situent en outre les quatre tempéraments et les douze types astrologiques[1] ; mais tout ceci est d'un ordre beaucoup plus contingent que la constitution fondamentale de l'homme, — celle de l'homme en tant que tel, — laquelle débouche sur l'ordre divin et n'a pas de sens en dehors de lui.

∴

L'esprit, avons-nous dit, se polarise en connaissance, amour et puissance, ce qui permet de poser la question : qu'est-ce que l'esprit en soi ? La réponse est donnée par les éléments mêmes de cette polarisation : l'esprit — ou le sujet — est la connaissance, non en tant qu'elle regarde « au-dehors » et perçoit les « objets », mais en tant que, portant en elle-même son objet unique et total, elle regarde « vers l'Intérieur » et « s'éteint » — ou au contraire « se réalise » — dans la conscience de sa propre substance une et indivisible. Si nous partons de l'idée que l'objet de la connaissance est la Vérité ou la Réalité; que l'objet de l'amour est la Beauté ; et que l'objet de la volonté est le Bien ; si nous partons de cette idée ou de cette donnée, nous pourrons affirmer que l'esprit ou le sujet, qui par définition connaît, aime et veut, est en son essence la Vérité, la Beauté et le Bien.

L'Absolu « rayonne » en fonction de sa « dimension » intrinsèque d'Infinitude, laquelle opère le « jaillissement » de *Mâyâ* qui, elle, à la fois contient et produit les reflets, les mondes, les êtres : c'est ainsi qu'il faut distinguer un dédoublement fondamental dans le sujet humain, à savoir la complémentarité esprit et âme ; le premier élément étant d'ordre universel, et le second constituant l'individualité, donc la *Mâyâ* du microcosme.

On a dit, fort paradoxalement mais non sans raison,

1. Tout compte fait, les hommes se différencient par les sexes, les âges, les tempéraments, les types zodiacaux, les castes et les races.

que le grand mystère est pour l'esprit humain la Relativité plutôt que l'Absolu ; ou *Mâyâ* plutôt qu'*Atmâ*. Mais on pourrait dire aussi, et plus profondément, que le mystère des mystères est le Rayonnement interne de l'Absolu. Cause insaisissable de la Cause première, et Cause sans entrer dans aucun enchaînement causal.

LE MESSAGE DU CORPS HUMAIN

Dire que l'homme, et par conséquent le corps humain, est « fait à l'image de Dieu », signifie *a priori* qu'il manifeste quelque chose d'absolu et par là même d'illimité et de parfait. Ce qui distingue avant tout la forme humaine des formes animales, c'est sa référence directe à l'absoluité, tout d'abord par sa position verticale ; il en résulte que, si les formes animales peuvent être dépassées, — elles le sont par l'homme précisément, — la forme humaine ne saurait l'être ; elle marque non seulement le sommet des créatures terrestres, mais aussi — et par là même — la sortie hors de leur condition, ou hors du *Samsâra* comme diraient les Bouddhistes. Voir l'homme, c'est voir, non seulement l'image de Dieu, mais aussi une porte ouverte vers la *Bodhi*, l'Illumination libératrice ; ou disons vers une bienheureuse fixation dans la Proximité divine.

Etant absolu, le Principe suprême est *ipso facto* infini ; le corps masculin accentue le premier aspect, et le corps féminin, le second. Sur la base de ces deux aspects hypostatiques, le divin Principe est la source de toute perfection possible ; c'est dire que, étant l'Absolu et l'Infini, Il est nécessairement aussi la Perfection ou le Bien. Or les deux corps, le masculin et le féminin, manifestent chacun les modes de Perfection que le sexe respectif évoque par définition ; toutes les qualités cosmiques se partagent en effet en deux groupes complémentaires : les rigoureuses et les douces, les actives et les passives, les contractives et les expansives. Le corps humain, nous l'avons dit, est une image de la Délivrance : or la Voie

libératrice peut être soit « virile » soit « féminine », sans d'ailleurs qu'il puisse y avoir là une ligne de démarcation infranchissable entre les deux modes, car l'homme (*homo, anthropos*) est toujours l'homme ; l'être immatériel que fut l'androgyne primordial, survit en chacun de nous.

Cette allusion à l'androgyne primordial — lequel se dédouble bien avant l'entrée successive de ses deux moitiés dans la matière [1] — nous permet d'ouvrir ici une parenthèse. La forme humaine ne saurait être dépassée, sa raison suffisante étant précisément d'exprimer l'Absolu, donc l'indépassable ; et ceci coupe court aux imaginations métaphysiquement et physiquement aberrantes des évolutionnistes, selon lesquelles cette forme serait le résultat d'une lente élaboration à partir de formes animales, élaboration à la fois arbitraire et illimitée. Même ceux parmi les matérialistes qui estiment què l'évolution transformante est inexplicable et même contradictoire, acceptent cette hypothèse à titre d'idée indispensable, ce qui d'ailleurs nous sort de la science et nous introduit dans la philosophie, ou plus exactement dans le rationalisme avec ses raisonnements coupés des racines mêmes de la connaissance ; et si l'idée évolutionniste leur est indispensable, c'est parce que dans leur esprit elle remplace le concept d'une subite création *ex nihilo,* lequel leur paraît être la seule autre solution possible. En réalité, l'hypothèse évolutionniste est inutile parce que le concept créationniste l'est ; car la créature apparaît sur terre, non en tombant du ciel, mais en passant progressivement — à partir de l'archétype — du monde subtil dans le monde matériel, la matérialisation s'opérant dans une sorte d'aura visible tout à fait comparable aux « sphères de lumière » qui, selon maints récits, introduisent et terminent les apparitions célestes [2].

∴

De toute évidence, et n'en déplaise à d'anciens moralistes qui avaient de la peine à concilier la féminité avec

1. Et lequel se réalise *a posteriori* dans l'union sexuelle.
2. On se souviendra du « char de feu » qui enleva Elie, et du « nuage » qui voila le Christ lors de l'ascension.

la déiformité, celle-ci implique essentiellement celle-là, et cela pour des raisons simplement logiques aussi bien que métaphysiques ; même sans savoir que la féminité dérive d'un « Eternel Féminin » d'ordre transcendant, on est bien obligé de prendre acte du fait que la femme, se situant comme le mâle dans l'état humain, est déiforme parce que cet état l'est. Aussi n'est-il pas étonnant qu'une tradition aussi « misogyne » que le Bouddhisme ait finalement consenti — dans le *Mahâyâna* tout au moins — à faire usage du symbolisme du corps féminin, ce qui serait dépourvu de sens et même nocif si ce corps, ou si la féminité en soi, ne comportait pas un message spirituel de premier ordre ; les Bouddhas (et *Bodhisattvas*) ne sauvent pas seulement par la doctrine, mais aussi par leur surhumaine beauté, selon la Tradition ; or qui dit beauté, dit implicitement féminité ; la beauté du *Buddha* est forcément celle de *Mâyâ* ou de la *Târâ.*

La « misogynie » du Bouddhisme s'explique par le fait que sa méthode, à l'origine et en général tout au moins, fait essentiellement appel aux données de la psychologie masculine, c'est-à-dire qu'elle opère globalement avec l'intellection, l'abstraction, la négation, la force et ce que l'Amidisme appelle le « pouvoir de soi-même » ; la même remarque s'applique sinon à l'Hindouisme tout court, du moins à certaines de ses écoles et sans doute à sa perspective moyenne ; perspective qui, comme dans le Bouddhisme, culmine dans l'idée excessive et pour le moins schématique que la femme comme telle ne peut atteindre la Délivrance, qu'elle doit d'abord renaître dans un corps masculin et suivre les méthodes des hommes. Les discussions antiques sur la question de savoir si la femme possède ou non une « âme », ont un sens analogue : il s'agissait, non de l'âme immortelle mais de l'intellect sous son aspect le plus spécifiquement masculin. Quoi qu'il en soit, ce qui est décisif, ce n'est pas que la femme soit concrètement capable de telles méthodes, c'est simplement que, étant humaine, elle est de toute évidence capable de sainteté.

Mais l'ostracisme antiféminin de certaines perspectives traditionnelles a encore une autre cause que la question de qualification pour tel *yoga* considéré comme unique,

à savoir l'idée que le mâle seul est l'homme entier. Il y a en effet deux manières de situer les sexes, soit en sens horizontal, soit en sens vertical : selon la première perspective, l'homme sera à droite et la femme à gauche ; selon la seconde, l'homme sera en haut et la femme en bas. D'une part, l'homme reflète *Atmâ* selon l'Absoluité, et la femme le reflète selon l'Infinitude ; d'autre part, l'homme seul est *Atmâ* et la femme est *Mâyâ*[1] ; mais la seconde conception n'est relativement vraie qu'à condition qu'on accepte aussi la première ; or celle-ci prime la seconde, car le fait que la femme est humaine prime de toute évidence le fait qu'elle n'est pas un mâle[2]. La constatation que les méthodes spirituelles spécifiquement viriles ne conviennent guère au psychisme féminin devient dogmatique en vertu de la seconde perspective que nous venons de mentionner ; et l'on pourrait peut-être faire valoir aussi que les conventions sociales, dans les milieux traditionnels dont il s'agit ici, tendent à créer — du moins en surface — le type de femme qui leur convient idéologiquement et pratiquement ; l'humanité est ainsi faite qu'une anthropologie sociale n'est jamais un parfait bien, qu'elle est au contraire toujours un « moindre mal » ou en tout cas une approximation[3].

1. Il y a dans les diverses Ecritures des passages qui permettraient de le croire, mais qu'il faut comprendre à la lumière d'autres passages qui leur enlèvent leur allure exclusive. On sait que les Livres sacrés procèdent, non par formulations nuancées mais par affirmations antinomiques ; comme il est impossible de les accuser de contradiction, il faut tirer les conséquences que leur antinomisme impose.

2. Les *Shâstras* enseignent que les femmes qui servent leurs maris en voyant en eux leur Dieu, obtiennent une renaissance masculine et atteignent alors la Délivrance ; ce qui se rapporte visiblement au mode maximal de la possibilité minimale de la femme.

3. Pour ce qui est de l'Hindouisme, il convient de tenir compte du fait que dans ce climat les soucis de pureté et d'autodéfense des choses sacrées sont extrêmes, le pédantisme sacerdotal faisant le reste ; et cela à l'égard de la femme aussi bien qu'envers les catégories d'hommes jugées impures. Cependant, et cela prouve le prodigieux « pluralisme » de l'esprit hindou : « Une mère est plus vénérable que mille pères » (*Mânava-Dharma Shâstra*, II, 145) ; et de même, dans le Tantrisme : « Quiconque voit la plante du pied d'une femme, qu'il se la représente comme celle du maître spirituel » (*guru*) (*Kubjika-Tantra*).

C'est un des paradoxes du Bouddhisme que même la voie amidiste, pourtant fondée sur la Miséricorde et sur le « pouvoir de l'Autre », — non sur la méditation métaphysique et le « pouvoir de soi-même », — a accepté, par pur conventionalisme et sans y insister, cette idée de la femme devant renaître comme homme ; ce qui est d'autant plus contradictoire que le *Mahâyâna* — dans le Lamaïsme surtout — a peuplé son panthéon de Divinités féminines. Même paradoxe dans l'Hindouisme, *mutatis mutandis*, où l'une des grandes personnalités du Shivaïsme est une femme, Lallâ Yôgîshwarî ; il est inimaginable qu'un « corps masculin » lui ajouterait quoi que ce soit au point de vue de l'intégrité spirituelle[1].

Ce que nous venons de dire résulte du reste de la forme corporelle : tout d'abord, le corps féminin est beaucoup trop parfait et spirituellement trop éloquent pour pouvoir n'être qu'une sorte d'accident transitoire ; ensuite, du fait qu'il est humain, il communique à sa manière le même message que le corps masculin, à savoir, nous le répétons, le Réel absolu et par là même la victoire sur la « roue des naissances et des morts » ; donc la possibilité de sortir du monde de l'illusion et de la souffrance. L'animal, qui peut manifester des perfections mais non l'Absolu, est comme une porte fermée, en quelque sorte refermée sur sa propre perfection ; tandis que l'homme est comme une porte ouverte qui lui permet d'échapper à ses limites, lesquelles sont celles du monde plutôt que les siennes.

***

Dans un vieux livre de légendes, le chroniqueur qui raconte une apparition de la Sainte Vierge avec l'Enfant-Jésus, fait observer que la Vierge était sublimement belle,

1. Mentionnons également Maitreyi, épouse du *rishi* Yagnavalkya, laquelle selon la *Brihadaranyaka-Upanishad* « savait parler de *Brahma* », alors que la seconde épouse du sage « n'avait guère qu'un esprit de femme » ; et de même les *rishis* féminins Apalâ et Visvavâra, qui ont toutes deux révélé des hymnes védiques ; ou la reine Chudala, épouse et *guru* du roi Shikhidhwaja, laquelle selon le *Yoga-Vasishtha* avait « réalisé *Atmâ* ».

mais que l'Enfant était encore « beaucoup plus beau » ; ce qui est absurde sous plusieurs rapports. Tout d'abord, il n'y a aucune raison à ce que l'Enfant soit plus beau que la Mère[1] ; la nature divine que possède l'Enfant exige certes la parfaite beauté physique, mais la nature suréminente de la Vierge l'exige tout autant ; ce que le Christ a de plus que la Vierge ne saurait déterminer un degré supérieur de beauté, étant donné précisément que la beauté de la Vierge doit être parfaite ; la beauté physique est d'ordre formel, et la forme est par définition la manifestation d'un archétype dont l'intention exclut une gradation indéfinie. Autrement dit, la forme coïncide avec une « idée » qui ne peut être autre chose que ce qu'elle est ; le corps humain a la forme qui le caractérise et qu'il ne peut dépasser sans cesser d'être lui-même ; une beauté indéfiniment augmentable est un non-sens qui vide la notion même de la beauté de tout son contenu. Il est vrai que le mode ou degré de Présence divine peut ajouter au corps et surtout au visage une qualité expressive, mais ceci est indépendant de la beauté en soi, laquelle est une parfaite théophanie sur son propre plan ; c'est-à-dire que la qualité théophanique du corps humain réside uniquement dans la forme de celui-ci et non dans la sainteté de l'âme qui l'habite, ni d'ailleurs, au niveau purement naturel, dans la beauté psychologique d'une expression surajoutée, que ce soit celle de la jeunesse ou celle de quelque sentiment noble.

Il faut donc distinguer entre la qualité théophanique que possède le corps humain en soi, — et la beauté coïncide alors avec l'intégralité et l'intelligibilité de ce message, — et la qualité théophanique que possède ce corps par surcroît dans le cas des *Avatâras*, tels le Christ et la Vierge. Dans ce cas, nous l'avons dit, la beauté corporelle doit être parfaite, elle peut se signaler aussi par une originalité qui marque sa majesté ; mais la beauté de l'expression spirituelle est d'un tout autre ordre,

1. Ce qui impliquerait que Marie soit « moins belle » que Jésus, chose inconcevable parce que dépourvue de sens.

et si elle présuppose la perfection physique et la met en valeur, elle ne saurait cependant la créer.

Le corps de l'*Avatâra* est donc sacré d'une façon particulière, suréminente et pour ainsi dire sacramentelle en vertu de son contenu quasi divin, mais le corps ordinaire est sacré également, mais sous un tout autre rapport et rien que parce qu'il est humain ; en outre, la beauté physique est sacrée parce qu'elle coïncide avec l'Intention divine de ce corps, lequel est pleinement lui-même dans la mesure de sa régularité et de sa noblesse[1].

***

Il n'y a pas que la beauté de l'adulte, il y a aussi celle de l'enfant, et notre mention de l'Enfant Jésus le suggère d'ailleurs. Tout d'abord, il faut dire que l'enfant, étant humain, participe au même symbolisme et à la même expressivité esthétique que ses parents — nous parlons toujours de l'homme comme tel et non d'individus particuliers —, et ensuite, que l'enfance est néanmoins un état provisoire et n'a pas en général la valeur définitive et représentative de l'âge mûr[2]. Dans le symbolisme métaphysique, ce caractère provisoire exprime la relativité : l'enfant est ce qui « vient après » les parents, il est le reflet d'*Atmâ* dans *Mâyâ*, à un degré quelconque et suivant le niveau ontologique ou cosmologique envisagé ; ou il est même *Mâyâ* elle-même si l'adulte est *Atmâ*[3]. Mais à un tout autre point de vue, et selon l'analogie inversante dont le sceau de Salomon nous

1. Ceci — soit dit en passant — est totalement indépendant des questions de race : toutes les races, en exceptant des groupes plus ou moins dégénérés — mais même une dégénérescence collective n'exclut pas forcément des cas de beauté individuelle —, toutes les races donc comportent des modes de beauté parfaite, chacune exprimant un aspect fondamental de la théophanie humaine en soi.

2. Mais elle peut l'avoir quand la valeur individuelle de l'enfant prime visiblement son état d'immaturité ; n'empêche que l'état enfantin est en soi un état inachevé qui pointe vers son achèvement.

3. Bipolarisé en « Etre nécessaire » et en « toute-Possibilité ».

offre la clef[1], l'enfant représente au contraire ce qui « fut avant », à savoir ce qui est simple, pur, innocent, primordial et proche de l'Essence, et c'est ce qu'exprime sa beauté[2]; celle-ci a tout le charme de la promesse, de l'espoir et de l'éclosion, en même temps que celui d'un Paradis non encore perdu ; elle combine la proximité de l'Origine avec la tension vers le But. Et c'est pour cela que l'enfance constitue un aspect nécessaire de l'homme intégral, donc conforme à l'Intention divine : l'homme pleinement épanoui garde toujours, en équilibre avec la sagesse, les qualités de simplicité et de fraîcheur, de gratitude et de confiance, qu'il possédait au printemps de sa vie[3].

Comme nous venons de mentionner le principe de l'analogie inverse, nous pouvons relever ici son application à la féminité : bien qu'*a priori* celle-ci soit subordonnée à la virilité, elle comporte également un aspect qui la rend supérieure à tel aspect du pôle masculin ; car le Principe divin a un aspect d'illimitation, de mystère virginal et de miséricorde maternelle qui prime un certain aspect plus relatif de détermination, de précision logique et de justice implacable[4]. Envisagée ainsi, la beauté féminine apparaît comme un vin initiatique en face de la rationalité que représente à certains égards le corps masculin[5].

1. Quand un arbre se mire dans un lac, le sommet se trouve en bas mais l'image est toujours celle d'un arbre ; l'analogie est inverse sous le premier rapport et parallèle sous le second. Les analogies entre l'ordre divin et l'ordre cosmique comportent toujours l'un ou l'autre de ces rapports.

2. Nous ne disons pas que tout individu humain est beau quand il est enfant, mais nous partons de l'idée que l'homme, enfant ou non, est beau dans la mesure où il est physiquement ce qu'il doit être.

3. « En vérité, si vous ne changez pas et si vous ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez point dans le Royaume des Cieux. » (*Matth.*, XVIII, 3).

4. Selon Tacite, les Germains discernaient dans les femmes quelque chose de sacré et de visionnaire. Le fait qu'en allemand le soleil (*die Sonne*) est féminin tandis que la lune (*der Mond*) est masculine, témoigne de la même perspective.

5. L'art mahâyanique représente *Prajnâpâramitâ*, la « Perfection de Gnose », sous une forme féminine ; de même *Prajnâ*, la Connaissance libératrice, apparaît comme une femme en face d'*Upâya*, le système doctrinal ou l'art de convaincre, lequel est représenté comme masculin. — Les Bouddhistes font volontiers valoir que les *Bodhisattvas*, en eux-mêmes asexués, ont le pouvoir de prendre une forme féminine comme n'importe quelle autre forme ; or on aimerait bien savoir pour quel motif ils le font, car si la forme féminine peut produire un si grand bien, c'est qu'elle est intrinsèquement bonne ; sinon il n'y a aucune raison qu'un *Bodhisattva* l'assume.

A priori, la virilité se réfère au Principe, et la féminité, à la Manifestation ; mais sous un tout autre rapport, celui de la complémentarité *in divinis*, le corps masculin exprime la Transcendance, et le corps féminin, l'Immanence ; celle-ci étant voisine de l'Amour, et celle-là, de la Connaissance.

Il y aurait beaucoup à dire sur le symbolisme abstrait et concret des différentes régions ou parties du corps. Est abstrait un symbolisme en tant qu'il signifie une réalité principielle ; il est concret en tant qu'il communique la nature de cette réalité, c'est-à-dire qu'il la rend présente à notre expérience. Un des caractères les plus saillants du corps humain est la poitrine, qui est un symbole solaire, avec une accentuation différente suivant le sexe : rayonnement noble et glorieux dans les deux cas, mais manifestant la puissance dans le premier cas et la générosité dans le second ; la puissance et la générosité de l'Etre pur[1]. Le cœur est le centre de l'homme, et la poitrine est pour ainsi dire le visage du cœur : et comme le cœur-intellect comporte à la fois la Connaissance et l'Amour, il est plausible que dans le corps humain cette polarisation se manifeste par la complémentarité des poitrines masculine et féminine.

Le corps humain comprend trois régions fondamentales : le corps proprement dit, la tête, le sexe ; ce sont quasiment trois subjectivités différentes. La tête repré-

1. La danse rituelle des derviches — abstraction faite de sa variété formelle — est souvent désignée par le terme *dhikr eç-çadr*, « souvenir (de Dieu) par la poitrine », ce qui évoque ce verset du Koran : « N'avons-Nous (Dieu) pas élargi ta poitrine ? » (Sourate *Alam Nashrah*, 1) Le langage koranique établit du reste un rapport entre l'acceptation de l'Islam — en tant que « résignation » ou « abandon » (*islâm*) à la Volonté divine — et la dilatation de la poitrine ; la respiration calme et profonde exprimant la vérité, la paix, le bonheur.

sente la subjectivité à la fois intellectuelle et individuelle ; le corps, la subjectivité collective et archétypique, celle de la masculinité ou de la féminité ou celle de la race ou de la caste ; les parties sexuelles enfin manifestent, fort paradoxalement, une subjectivité dynamique à la fois animale et divine, si l'on peut s'exprimer ainsi. En d'autres termes, le visage exprime une pensée, une prise de conscience, une vérité ; le corps de son côté exprime un être, une synthèse existentielle ; et le sexe, un amour à la fois créateur et libérateur : mystère de la généreuse substance qui se déploie en accidents, et des bienheureux accidents qui refluent vers la substance ; gloire de se donner et gloire de délivrer. Le corps humain dans son intégralité est intelligence, existence, amour ; certitude, sérénité, foi.

Une des fonctions du vêtement est sans doute d'isoler la subjectivité mentale, celle qui pense et qui parle, des deux subjectivités existentielles, lesquelles risquent de troubler le message de la pensée par leurs propres messages ; mais ceci est néanmoins une question de tempérament et d'habitude, l'homme plus ou moins primordial ayant à cet égard d'autres réflexes que l'homme trop marqué par la chute ; l'homme devenu à la fois trop cérébral et trop passionnel, et ayant perdu beaucoup de sa beauté et aussi de son innocence.

La démarche de l'être humain est aussi évocatrice que sa position verticale ; alors que l'animal est horizontal et ne s'avance que vers lui-même — c'est dire qu'il est enfermé dans sa forme —, l'homme en s'avançant se dépasse ; sa démarche même semble verticale, elle dénote un pèlerinage vers son Archétype, vers le Règne céleste, vers Dieu. La beauté de la face antérieure du corps humain indique la noblesse, d'une part du but vocationnel et d'autre part de la façon de s'en approcher ; elle indique que l'homme se dirige vers Dieu et qu'il le fait d'une manière « humainement divine », si l'on peut dire. Mais la face postérieure du corps elle aussi a sa signification : elle indique, d'une part la noble innocence de l'origine, et d'autre part la façon noble de laisser derrière soi ce qui est dépassé ; elle exprime, positivement d'où

nous venons, et négativement comment nous tournons le dos à ce qui n'est plus nous-mêmes. L'homme vient de Dieu et il va vers Dieu ; mais en même temps, il s'éloigne d'une imperfection qui n'est plus la sienne et s'approche d'une perfection qui ne l'est pas encore. Son « devenir » porte l'empreinte d'un « être » ; il est ce qu'il devient, et il devient ce qu'il est.

***

Nous avons fait allusion plus haut à l'erreur évolutionniste, ce qui fut inévitable en connexion avec nos considérations sur la déiformité de l'homme, et ce qui nous permet d'ouvrir ici une parenthèse. Les espèces animales, végétales et minérales ne manifestent pas seulement des qualités ou des combinaisons de qualités, elles manifestent également des défauts ou des combinaisons de défauts ; c'est ce qu'exige la Toute-Possibilité, qui sous peine d'être limitée — de ne pas être ce qu'elle est — doit rendre compte également des « impossibilités possibles », ou disons des possibilités négatives et paradoxales ; elle implique par conséquent l'excès aussi bien que la privation, et par là même le rehaussement de la norme au moyen du contraste. Sous ce rapport, le singe par exemple est là pour montrer ce qu'est l'homme et ce qu'il n'est pas, et non certes ce qu'il a été ; loin de pouvoir être une forme virtuelle de l'homme, le singe incarne un désir animal d'être humain, donc un désir d'imitation et d'usurpation ; mais il se trouve comme devant une porte fermée et retombe d'autant plus lourdement dans son animalité, dont il ne recouvre pourtant plus la parfaite innocence, si l'on peut user d'une pareille métaphore ; c'est comme si l'animal, avant la création de l'homme et pour protester contre cette création, avait voulu l'anticiper, ce qui évoque le refus de Lucifer de se prosterner devant Adam [1]. N'empêche que dans l'Inde le singe est sacré, peut-être à cause de son anthropomorphisme, ou plus probablement en vertu d'associations

1. Selon le Talmud et le Koran.

d'idées dues à un symbolisme extrinsèque[1] ; cela expliquerait aussi en partie le rôle joué par les singes dans le *Râmâyana*, à moins que dans ce cas il s'agisse de créatures subtiles — les *jinn* de l'Islam — et que le singe n'en soit que l'image[2].

On peut se demander si les animaux intrinsèquement nobles, donc se prêtant directement à un symbolisme positif, ne sont pas eux aussi des théophanies ; ils le sont forcément, et la même chose est vrai de telles plantes, de tels minéraux, de tels phénomènes cosmiques ou terrestres, mais dans ce cas le théomorphisme est partiel et non intégral comme chez l'homme. La splendeur du cerf exclut celle du lion, l'aigle ne saurait être le cygne, ni le nénuphar la rose, ni l'émeraude le saphir ; à un point de vue quelque peu différent, nous disons que le soleil manifeste sans doute d'une manière directe et simple la divine Majesté, mais qu'il n'a ni la vie ni l'esprit[3] ; seul l'homme est l'image-synthèse du Créateur[4], du fait qu'il possède l'intellect — donc aussi la raison et le langage — et qu'il le manifeste par sa forme même.

***

1. Comme ce fut le cas pour le sanglier, qui représentait l'autorité sacerdotale chez les Nordiques ; ou comme le rhinocéros symbolise le *sannyâsî*.
2. L'histoire relatée dans le *Râmâyana* se situe à la fin de l'« âge d'argent » (*Treta-Yuga*) et par conséquent dans un climat de possibilités fort différent de celui de l'« âge de fer » (*Kali-Yuga*) ; la cloison entre les états matériel et animique n'était pas encore « durcie » ou « congelée » comme c'est le cas surtout à notre époque.
3. Il peut néanmoins avoir une fonction sacramentelle à l'égard des hommes qui sont sensibles à la *barakah* cosmique.
4. Et cela malgré la perte du Paradis terrestre. Un des effets de ce que le symbolisme monothéiste appelle la « chute d'Adam », fut la séparation entre l'âme et le corps, conjointement à la séparation entre le ciel et la terre et entre l'esprit et l'âme. La « résurrection de la chair » n'est rien d'autre que la restauration de la situation primordiale ; comme le corps est une virtualité immanente à l'âme, il peut se remanifester dès que la « malédiction » séparative est arrivée à son terme, ce qui coïncide avec la fin d'un grand cycle humain.

Revenons maintenant à la question des optiques traditionnelles misogynes : le Bouddhisme, nous l'avons fait remarquer, est essentiellement une spiritualité masculine, abstraite, négative, ascétique et héroïque, du moins *a priori* et dans ses grandes lignes ; le corps féminin doit lui apparaître comme la manifestation par excellence de la séduction et partant du *samsâra*, de la roue des naissances et des morts. Mais nous sommes là en présence de cette analogie inversée à laquelle nous nous sommes référé plus haut : ce qui tire vers le bas est dans ce cas ce qui en réalité se trouve dans le haut ; et la féminité en tant qu'elle séduit et enchaîne, a cet aspect justement parce qu'elle offre, en elle-même et dans l'intention du Créateur, une image de la Félicité libératrice ; or un reflet est toujours « quelque chose » de ce qu'il reflète, ce qui revient à dire qu'il « est » cette réalité sous un mode indirect et sur le plan de la contingence. C'est ce qu'ont saisi les Bouddhistes dans le cadre de l'ésotérisme mahâyânique — les Tibétains et les Mongols avant tout —, et c'est ce qui leur a permis d'introduire dans leurs sanctuaires des *Târas* et des *Dâkinîs* nues en bronze doré ; la théophanie corporelle de type féminin étant censée actualiser chez le fidèle le ressouvenir de la dimension miséricordieuse et béatifique de la *Bodhi* et du *Nirvâna*.

Ce qui est vrai pour un certain Bouddhisme l'est *a priori* pour l'Hindouisme, dont l'art sacré expose et accentue le message des deux corps humains, le masculin et le féminin : message de verticalité ascendante et unitive dans les deux cas, certes, mais en mode rigoureux, transcendant, objectif, abstrait rationnel et mathématique dans le premier cas, et en mode doux, immanent, concret, émotionnel et musical dans le second. D'une part, voie centrée sur l'Idée métaphysique et la Rigueur, et d'autre part, voie centrée sur le Symbole sacramentel et la Douceur ; sans parler des diverses combinaisons des deux perspectives, tempéraments ou méthodes, car le mâle absolu ne saurait exister, pas plus que la femme absolue, étant donné qu'il n'y a qu'un seul *anthropos*. Aussi y a-t-il des spiritualités, et même des religions, que l'on pourrait qualifier de « féminines », sans que ce caractère signifie que leurs adeptes perdent quoi que ce soit de leur

virilité[1]; et l'inverse est vrai également, car il y a eu des femmes dans les voies les moins représentatives de leur mentalité ; les deux possibilités nous paraissent suffisamment évidentes pour que nous puissions nous dispenser d'entrer dans les méandres de ce paradoxe.

On peut se demander pourquoi les Hindous, et plus encore les Bouddhistes, n'ont pas craint de fournir dans leur art sacré des occasions de chute, étant donné que la beauté — la sexuelle surtout — invite à « lâcher la proie pour l'ombre », c'est-à-dire à oublier le contenu transcendant en s'attachant à l'écorce terrestre. Or ce n'est pas pour rien que l'art bouddhique, plus que tout autre, a donné la parole aux aspects terribles de la manifestation cosmique, ce qui constitue pour le moins un « rétablissement d'équilibre » : le spectateur est averti, il ne saurait perdre de vue la menace partout présente de l'impitoyable *samsâra*, ni celle des Gardiens du Sanctuaire. Le *darshan* — la contemplation du Divin dans la nature ou dans l'art — présuppose de toute évidence un tempérament contemplatif ; or c'est ce tempérament même qui comporte une garantie suffisante contre l'esprit de facilité et de profanation.

La morale et le mysticisme d'Occident voient le péché charnel exclusivement dans la concupiscence, ce qui est unilatéral et insuffisant ; en réalité, le péché est ici tout autant dans la profanation d'un mystère théophanique ; il est dans le fait de tirer vers le bas, le frivole et le trivial, ce qui de par sa nature pointe vers le haut et le sacré ; mais le péché ou la déviation est aussi, sur un plan non dépourvu de noblesse cette fois-ci, dans le culte purement esthétique et individualiste des corps, comme ce fut le cas dans la Grèce classique, où le sens de la clarté, de la mesure, du parfait fini, avait complètement oblitéré le sens du transcendant, du mystère et de l'infini. La beauté sensible était devenue une fin en soi ; ce n'était plus l'homme qui ressemblait à Dieu, c'était Dieu qui

1. Dans le Krishnaïsme, les adeptes masculins entendent être les *gopîs*, les amantes de Krishna, ce qui est d'autant plus plausible que vis-à-vis de la Divinité, toute créature a quelque chose de féminin.

ressemblait à l'homme ; alors que dans les arts égyptien et hindou, qui expriment le substantiel et non l'accidentel, on sent que la forme humaine n'est rien sans un mystère qui d'une part la façonne et d'autre part la dépasse, et qui appelle à la fois à l'Amour et à la Délivrance.

L'un des signes extérieurs les plus immédiatement intelligibles et convaincants de l'Islam est l'appel à la prière du haut des minarets ; appel qui s'étend comme une nappe de sérénité sur les âmes des croyants, dès l'aube et jusque dans la nuit. Nous sommes ici loin des arguments scolastiques, mais il y a argument quand même : « signe » précisément, c'est-à-dire argument faisant appel, non à l'intelligence conceptuelle, mais à l'intuition esthétique et, plus fondamentalement, au sens du sacré.

Comme le discernement intellectuel, le sens du sacré est une adéquation au Réel, avec la différence toutefois que le sujet connaissant est alors l'âme entière et non la seule intelligence discriminative. Ce que l'intelligence perçoit quasi mathématiquement, l'âme le pressent d'une manière pour ainsi dire musicale, à la fois morale et esthétique ; elle se trouve à la fois immobilisée et vivifiée par le message de bienheureuse éternité que transmet le sacré.

Le sacré est la projection du Centre céleste dans la périphérie cosmique, ou du « Moteur immobile » dans le flux des choses. Y être concrètement sensible c'est posséder le sens du sacré et, par là même, l'instinct d'adoration, de dévotion, de soumission ; c'est la conscience — dans le monde de ce qui peut être ou ne pas être — de Ce qui ne peut pas ne pas être, et dont nous ressentons à la fois l'immense éloignement et la miraculeuse proximité. Si nous pouvons avoir cette conscience, c'est parce que l'Etre nécessaire nous atteint au fond de notre cœur, par un mystère d'immanence qui nous rend capables de connaître tout le connaissable et qui par là même nous rend immortels.

Le sens du sacré, c'est aussi la conscience innée de la présence de Dieu [1] : c'est sentir cette présence sacramentellement dans les symboles et ontologiquement en toutes choses [2]. Aussi le sens du sacré implique-t-il une sorte de respect universel, de retenue devant le mystère des créatures animées et inanimées ; et cela sans aucun préjugé favorable ni aucune faiblesse à l'égard des phénomènes qui manifestent des erreurs ou des vices, et qui de ce fait ne présentent plus aucun mystère, si ce n'est celui de l'absurde. De tels phénomènes sont métaphysiquement nécessaires, sans doute, mais ils signifient précisément une absence du sacré, et ils s'intègrent ainsi dans notre respect de l'existence d'une manière négative et à titre de contraste ; mais à part cela, l'âme pieuse et contemplative éprouve un respect naturel pour les choses dont la nature nous entoure.

Il y a dans le sacré un aspect de rigueur, d'invincibilité et d'inviolabilité, et un aspect de douceur, d'apaisement et de miséricorde ; un mode de fascination immobilisante et un mode d'attraction libératrice. L'esprit dévotionnel doit rendre compte des deux caractères ; il ne saurait s'arrêter à la seule crainte, ce qui serait du reste incompatible avec la nature de la contemplation. La Majesté ne peut être objet de contemplation qu'en raison de la présence en elle d'un élément de beauté apaisante ou de sérénité, lequel émane plus particulièrement de la dimension d'Infinitude propre à l'Absolu.

1. C'est à cette conscience de la présence divine que se réfère le célèbre *hadith* de l'*ihsân* : « La parfaite piété (*ihsân* = « bel-agir »), c'est que tu adores Dieu comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit. »

2. On qualifie volontiers de « panthéisme » la tendance adoratrice qui en résulte, en oubliant, d'une part que ce vocable ne désigne que la réduction du Divin au monde visible, et d'autre part que Dieu est réellement immanent au monde — sans quoi celui-ci ne pourrait exister —, à divers degrés et sans préjudice de sa rigoureuse transcendance.

Le sacré est la projection de l'Immuable dans le muable ; il en résulte que le sens du sacré consiste, non seulement à percevoir cette projection, mais aussi à déceler dans les choses la trace de l'Immuable, au point de ne pas se laisser tromper et asservir par le muable. C'est ainsi qu'il faut vivre l'expérience de la beauté de manière à en retirer un élément durable, non éphémère, donc à réaliser en soi une ouverture vers l'immuable Beauté, non à s'enfoncer dans le courant des choses ; c'est là envisager le monde, et vivre en lui, d'une manière sacrée et non profane ; sacralisante et non profanatrice. Ce qui nous ramène au mystère de la double *Mâyâ*, celle qui emprisonne et celle qui délivre [1].

***

Considérons maintenant notre sujet dans ses aspects secondaires et pratiques. Le sens du sacré, du fait même qu'il coïncide avec la dévotion, implique essentiellement la dignité : d'abord la dignité morale, les vertus, et ensuite la dignité du maintien, des gestes ; le comportement extérieur, qui appartient à la périphérie mouvante, doit y témoigner du « Centre immobile » [2]. Aussi le sacré évoque-t-il à tort ou à raison l'image de la solennité, de gestes graves et lents, de rituels compliqués et interminables ; à tort, car le sacré n'est pas lié par des formes, tout en excluant celles qui sont incompatibles avec sa nature ; à raison, car le sacré transpose en effet l'immuable ou l'éternel dans le mouvement ou le temporel.

C'est un fait que le cérémonialisme, comme le ritualisme, relève du sens du sacré, soit directement et légitimement, soit indirectement et par caricature. On peut parler du ritualisme d'une religion en tant que telle,

1. La première étant en même temps celle qui disperse, et la seconde, celle qui unifie.

2. Selon un hadîth, « la lenteur vient de Dieu et la précipitation vient du diable ». Or la première relève du sens du sacré, et la seconde de l'esprit profane, *grosso modo* et sans exclure les modes inverses ; étant donné qu'il est des cas où le Saint-Esprit inspire la rapidité et où le diable incite à la lenteur.

car les cérémonies viennent des hommes, à bon droit ou abusivement : à bon droit, car les cérémonies qui entourent un prince dérivent du caractère sacré de sa personne, puisqu'il est prince « par la grâce de Dieu », ce que prouve son sacre ; abusivement, car les cérémonies républicaines par exemple ne sont que des contrefaçons sans autorité et sans réalité [1].

Les cérémonies légitimes dérivent le plus souvent d'incidents historiques qui créent des « précédents » ; elles relèvent d'une inspiration que nous pourrions qualifier d'« ethnique », étant donné que l'âme raciale ou culturelle a droit, non à la création de rites bien entendu, mais à la manifestation de sa sensibilité sacrale sous forme de cérémonies et d'autres éléments de ce genre. Ce droit s'étend même à l'ordre religieux en ce sens que les cérémonies encadrent souvent les rites ; même dans l'ordre religieux, l'âme collective garde ses droits, au niveau qui leur correspond et non au-delà. Cela est très visible dans l'Hindouisme, où il est parfois difficile de démêler le cérémoniel du rituel ; même dans le Christianisme, qui est pourtant moins luxuriant, les deux éléments semblent parfois se confondre dans la liturgie ; sans doute, il n'y a pas de confusion, mais le rite semble exiger impérieusement, et comme une condition *sine qua non*, tel complément cérémoniel.

L'efficacité des rites est objective ; celle des cérémonies est subjective ; les rites communiquent des grâces qui préexistent en dehors de nous, tandis que les cérémonies contribuent à actualiser notre réceptivité, soit qu'elles stimulent simplement l'imagination pieuse, soit qu'elles font appel, plus profondément, au « ressouvenir platonicien ». Quand saint Basile déclare, en parlant des paroles rituelles, que « nous y ajoutons d'autres devant et après comme ayant beaucoup de force pour les mystères », il ne peut viser que la réceptivité humaine, non

1. L'intention inavouée dans les cas de ce genre est d'attribuer à des choses profanes un caractère sacré, ce qui est d'autant plus abusif que les promoteurs de la profanité nient le sacré en soi.

l'efficacité divine ; donc la portée subjective de l'élément cérémoniel, non la portée objective du rite[1].

*
* *

De toute évidence, les sources secondaires de la mentalité sacrale diffèrent suivant les religions. Dans le Christianisme, le sacré émane du sacrement, lequel confère au sens collectif du sacré son allure caractéristique, le goût pour la solennité notamment, sans oublier la splendeur de l'art liturgique, tels les iconostases, les rétables dorés, les vêtements sacerdotaux. Dans l'Islam, où il n'y a pas de sacrements proprement dits, la piété collective a une allure fortement obédientielle : être pieux, c'est avant tout obéir — la tête baissée et sans s'occuper du pourquoi des choses — aux injonctions koraniques et mohammédiennes ; c'est aussi le goût pour les oraisons interminables, les litanies mystiques à la gloire du Prophète, ce qui nous ramène par analogie à la sainte lourdeur de la liturgie chrétienne. Adapté aux collectivités, le sens du sacré donne lieu à des amplifications que nous pourrions qualifier d'« abus indispensables » : la piété collective semble exiger une sorte de mortification moyennant une solennelle prolixité, aussi éloignée que possible des trivialités expéditives de la vie profane, mais éloignée également de la sérénité sapientielle ; aussi la pure sagesse, qui n'est ni rampante ni irrévérencieuse, n'a-t-elle pas la vie facile en pareil climat, et la littérature ésotérique s'en ressent, dans l'Islam peut-être plus qu'ailleurs.

Mais revenons au sacré et à la mentalité sacrale en soi : dans l'Hindouisme, l'un comme l'autre se manifeste de la façon la plus caractéristique par les gestes rituels des mains, les *mûdras*, lesquels se retrouvent d'ailleurs dans

1. Ceci est vrai *a fortiori* quand il s'agit de signes extérieurs, tels que les génuflexions, les coups d'encensoir, les sons de clochettes, que nous ne pouvons récuser pour la simple raison que ce sont des cérémonies et non des rites proprement dits. Dans bien des cas, la cérémonie est au rite ce que le vêtement est au corps.

le Bouddhisme mahâyânique ; il y a également chez les Hindous un rapport essentialisant entre le sacré et la nudité, que le Bouddhisme n'a pas retenu, sauf dans les images des êtres célestes. Dans le Bouddhisme, le sacré sensible se fonde avant tout sur les images — les statues surtout — du Bouddha et, par projection, des *Bodhisattvas*, des *Târâs* et d'autres réalités quasi divines ; cet art a atteint chez les Tibéto-Mongols d'une part et chez les Japonais d'autre part des sommets de perfection et d'expressivité intériorisante. L'extinction de la forme dans l'Essence exige comme contrepartie la manifestation de l'Essence dans la forme : soit par l'image comme dans le Bouddhisme, soit par le corps humain théomorphe comme dans l'Hindouisme, soit encore par la liturgie eucharistique — y compris l'icône — dans le Christianisme. Mentionnons également cette théophanie verbale qu'est la récitation psalmodiée des Textes révélés, la caligraphie en étant le mode visuel ; ou encore, dans l'Islam, la prière canonique, dont le mouvement majestueux exprime le sacré d'une manière qui, au point de vue dont il s'agit ici, n'est pas sans rapport avec les *mûdras* de l'Inde.

Nous avons fait allusion plus haut à ce que nous avons appelé les « abus indispensables » de la sacralité face aux mentalités collectives. Avant de critiquer tel phénomène problématique et à première vue irrationnel dans une religion, on doit se poser cette question générale : comment une religion arrive-t-elle à imposer efficacement et durablement le sens du sacré à une grande collectivité humaine ? Et on doit se rendre compte que, pour arriver à ce résultat, elle doit tolérer ou même favoriser certains excès pratiquement inévitables, et conformes à son style général ; bien des choses qui, dans les religions, peuvent nous paraître excessives, voire absurdes, ont au fond le mérite de remplacer les vices de l'esprit profane et de contribuer à leur manière au sens du sacré ; ce qu'on perd trop facilement de vue et ce qui en tout cas constitue une « circonstance atténuante », et non des moindres.

*
* *

Ce n'est pas à dire que le sacré coïncide d'une manière absolue avec le traditionnel au sens strict du mot : est « traditionnel » ce qui est transmis à partir d'une source divine ; or celle-ci peut se manifester, nous ne disons pas en dehors du cadre traditionnel, mais indépendamment des formulations reçues, sans quoi il n'y aurait ni inspiration ni diversité d'écoles. C'est dire qu'il y a dans le sacré une manifestation « verticale » et discontinue aussi bien qu'une manifestation « horizontale » et continue ; et ceci est d'autant plus vrai quand il s'agit d'intellectualité, donc d'essentialité et d'universalité.

Dans le cadre d'une civilisation traditionnelle, l'intellectualité aussi bien que l'art ont la possibilité et par conséquent le droit d'être originaux, à la condition expresse que l'originalité soit le fruit d'une inspiration et non d'un désir ; le préjugé de « créativité » exclut *a priori* tout concours du Saint-Esprit. L'inspiration est une chose qui par définition s'impose sans que nous nous y attendions, mais à laquelle notre nature doit nous prédisposer ; David fut le dernier à vouloir être roi, mais c'est lui qui fut choisi.

⁂

Il n'y a rien de paradoxal dans l'idée que l'homme ne saurait être pleinement métaphysicien sans posséder le sens du sacré ; Plotin n'est certes pas le seul à l'avoir fait remarquer. La raison en est, non que l'intelligence ne puisse *a priori* percevoir le vrai sans le concours de qualités morales, mais qu'elle n'est pas capable à elle seule d'exclure toute possibilité d'erreur, étant donné que les erreurs ont souvent leur source dans l'imperfection de l'âme, car l'homme est un tout ; il est non moins vrai que, à partir d'un certain niveau de perception, l'intelligence a besoin de grâces particulières qui sont largement fonction de la qualification morale au sens le plus vaste du terme. Nul ne peut contester que la sensibilité morale et esthétique — laquelle n'est pas un luxe puisqu'elle entre dans la norme humaine — influe à quelque degré sur la formulation des vérités transcendantes, et même avant tout sur l'imagination

spéculative et le sens des proportions qu'elle exige. D'une manière tout à fait générale, nous dirons qu'on ne peut entrer dans le sanctuaire de la vérité que d'une façon sainte, et cette condition englobe avant tout la beauté du caractère, laquelle est inséparable du sens du sacré.

Les deux pôles du sacré sont la vérité et la sainteté : vérité et sainteté des personnes et des choses. Une chose est vraie par son symbolisme et sainte par la profondeur de sa beauté ; toute beauté est un mode cosmique de sainteté. Dans l'ordre spirituel, l'homme est dans la vérité par sa connaissance, et il est saint par sa conformité personnelle à la vérité et par la profondeur de cette conformité.

En principe, la vérité et la sainteté ne sauraient se contredire ; n'empêche que dans l'ordre de l'orthodoxie traditionnelle, les conflits entre le sens du sacré et le sens critique, ou entre la piété et l'intelligence, sont toujours possibles, soit que le premier des deux éléments se manifeste par des modalités intellectuellement inférieures, soit qu'il en aille de même du second élément ; sentimentalisme n'est pas amour mystique, pas plus qu'intellectualisme n'est intellectualité. On pourrait discuter à longueur de journée sur la question de l'intelligence, du moins aussi longtemps qu'on ne voit pas clairement qu'elle se définit essentiellement par sa capacité de saisir l'objet, et d'une manière secondaire seulement par ses qualités subjectives, celles de l'expression, de la logique, de la combinaison des idées, et ainsi de suite ; ce qui devrait aller de soi. Si nous envisageons la subjectivité selon sa réalité positive, nous pouvons dire que l'intelligence subjective accentue les modes d'assimilation de l'objet, alors que l'intelligence objective se concentre sur l'objet en lui-même ; il y a également une intelligence qui est concrète et une autre qui est abstraite, et autres complémentarités, telles que l'activité et la passivité, le discernement et la contemplation ; mais c'est toujours l'adéquacité, donc la vérité, qui prime les modes secondaires.

Il est trop évident que l'intelligence fondamentale se manifeste, non forcément dans le fait d'accepter des idées élevées, mais dans la capacité de les comprendre

réellement, même si accidentellement on les refuse soit par manque d'information, soit parce que le moyen d'information manque *de facto* d'intelligibilité. Il est des gens qui adoptent des idées transcendantes par ambition, qu'ils soient intelligents ou non ; d'un autre côté, c'est un fait que des intelligences modestes acceptent de telles idées souvent plus volontiers que ne le font des intelligences brillantes, ou qu'elles sont plus lestes à les accepter, que ce soit grâce à un instinct contemplatif ou simplement grâce à l'absence de scrupules intellectuels ou pour les deux raisons à la fois. Mais quel que puisse être le degré d'intelligence, l'incompréhension ne provient pas forcément d'une limitation foncière de l'esprit, elle peut avoir pour cause également une tendance morale de l'âme ; reste à savoir dans quelle mesure cette tendance est personnelle ou au contraire est imposée par le milieu. Si nous comparons un croyant religieux qui se ferme à telle idée ésotérique à cause de sa foi, avec un autre homme qui, sans être plus intelligent que le premier — il peut même l'être beaucoup moins —, fait sienne la même idée par simple vanité, la question qui se pose alors est celle de savoir si l'enregistrement d'une idée sublime pour des motifs insincères équivaut réellement à une connaissance. Il y a là sans doute une ombre de connaissance mentale, mais elle est condamnée d'avance à la stérilité, précisément parce qu'elle est sans rapport avec le sens du sacré ; du sacré qui exige la crainte autant que l'amour. Car les extrêmes se touchent, et le cercle qui s'ouvre dans la vérité se clôt dans la beauté.

⁂

Peut-être vaudrait-il la peine, dans ce contexte général, de parler du miracle, lequel est essentiellement une manifestation et, si l'on veut, une preuve du sacré, d'où sa puissance catalysante sur les âmes. Comme dans le cas du sacré en général, l'argument majeur se fonde ici sur la réalité du surnaturel et, par voie de conséquence, sur la nécessité de l'irruption du surnaturel dans l'ordre naturel. Il faut tout d'abord s'entendre sur le sens du

mot « surnaturel » : le surnaturel peut être ce qui est contraire aux lois de la nature, mais il ne saurait être ce qui est contraire aux principes mêmes de l'Univers ; si nous appelons « naturel » ce qui simplement obéit à la logique des choses, sans aucune restriction, le surnaturel aussi est naturel, mais il l'est sur une échelle beaucoup plus vaste que la causalité physique, celle de ce bas monde. Le surnaturel est le « divinement naturel » qui, faisant irruption dans un plan de naturalité éminemment contingent et limité, contredit les lois de ce plan, non en vertu de la causalité propre à ce dernier, bien entendu, mais en vertu d'une causalité beaucoup moins contingente et moins limitée. Si « Dieu existe » — réellement et pleinement, et non comme la « puissance » inconsciente et passive qu'entendent les naturalistes et les déistes —, le miracle ne peut point ne pas être ; la transcendance aussi bien que l'immanence exigent que ce mode de théophanie ait sa place dans l'économie du possible.

Le problème du miracle se trouve essentiellement lié à la doctrine de la possibilité ; suivant que l'homme est ignorant ou informé, opaque ou intuitif, il se demandera, soit si le miracle est possible, soit quelle est l'explication de sa possibilité ; le métaphysicien en tout cas ne peut ignorer que la Possibilité universelle implique et exige l'apparent paradoxe de l'intervention miraculeuse. Le miracle est comme le lever du soleil : il préexiste dans l'ordre divin et il ne se manifeste qu'en fonction d'une ouverture humaine ; c'est ainsi que le soleil apparaît parce que la terre se tourne vers lui alors qu'en réalité il est immuable par rapport à la terre. La nature est comme un voile mouvant devant une immuable surnature.

Dans l'ordre cosmogonique, le miracle se trouve préfiguré par l'irruption de la vie dans la matière, et à plus forte raison par l'irruption de l'intelligence et dans la matière et dans la vie ; le genre humain serait le miracle par excellence si la notion du miraculeux pouvait s'appliquer en pareil cas. Sur ce plan du « miracle humain », l'irruption de la Révélation constitue un miracle de plus ; de même pour l'Intellection et pour toute autre interven-

tion incidente du Saint-Esprit. Car ce qui est vrai pour le macrocosme l'est également pour le microcosme : s'il y a du miraculeux qui est extérieur, il y en a également qui est intérieur. Le miracle microcosmique ou intérieur est ce qui manifeste dans l'âme la Présence divine : la gnose, l'extase, le sacrement, la sainteté, fournissent autant de preuves de la possibilité, en même temps que de la nécessité, d'une irruption inouïe de l'élément divin ; et ce qui est possible en nous-mêmes l'est aussi autour de nous.

***

Quand on parle du miracle en soi, on doit rendre compte également, sinon de tous ses modes et de toutes ses formes, ce qui n'est guère possible, mais des causes de sa fréquence ou au contraire de sa rareté ; car tout miracle n'est pas possible à toute époque ni dans toute situation. Il est dans la nature des choses que l'éclosion d'une religion s'accompagne d'un jaillissement de prodiges qui dure environ un millénaire, pour se tarir de plus en plus jusqu'à sa quasi-extinction vers la fin du cycle religieux, et sans qu'on puisse établir à l'intérieur de ce processus des lignes de démarcation ; et les miracles se raréfient en fonction, non seulement du durcissement progressif de la substance psychique et physique du monde, mais aussi du durcissement des cœurs, les deux causes allant de pair et se déterminant mutuellement et par alternances. Il se forme entre la matière et l'élément animique une « couche de glace » qui isole de plus en plus la matière, en la retranchant du monde subtil qui l'entoure et la pénètre ; le scepticisme provoque le silence du Ciel, et ce silence favorise le scepticisme. Et à l'intérieur même du microcosme humain, l'âme se sépare de l'esprit et celui-ci se ferme à l'âme.

C'est par l'expérience innombrable et plusieurs fois millénaire — mais devenue de plus en plus précaire — des faits miraculeux, que s'explique ce trait de caractère qu'on appelle « crédulité » ou « soif du merveilleux » ; par la force des choses, cette expérience a laissé dans l'âme collective la nostalgie d'un paradis qui s'éloigne et dont on ne veut pas s'avouer la perte, d'autant que, précisément, il n'est pas entièrement perdu et qu'il réapparaît parfois contre toute attente. Parallèlement à l'effusion des incidents miraculeux, — dont le style varie d'ailleurs suivant la religion, — on constate, en lisant les hagiographes orientaux surtout, une sensibilité collective inconnue de nos jours et difficilement imaginable[1] ; il y aussi, certes, l'imagination créatrice de légendes, mais ce phénomène ne saurait infirmer ce que nous venons de dire, pour la simple raison que, si beaucoup de récits ne sont pas à prendre à la lettre, il y en a beaucoup d'autres qui le sont incontestablement et qui précèdent et déterminent les légendes, à commencer par des textes historiques tels que les Evangiles et les Actes des Apôtres. Et cela indépendamment du fait que, dans les Ecritures sacrées, certains prodiges n'ont qu'un caractère de symbole, du moins quand il s'agit d'événements plus ou moins « préhistoriques » dont le caractère symbolique est d'ailleurs facilement reconnaissable[2].

***

La différence entre la prédication traitant de Dieu et le miracle le manifestant, est somme toute celle entre le mot et la chose, ou entre la doctrine abstraite et son contenu concret : par le miracle, Dieu dit : « Je suis ici », alors que la prédication se borne à affirmer que Dieu est. Il est en effet impossible qu'un Dieu qui d'une part est absent et qui d'autre part veut et doit être connu, ne se rende jamais présent, du moins d'une façon que sa nature permet et que le monde supporte ; et de même

1. Les hommes poussent des cris, s'évanouissent, tombent en extase, parfois meurent, sous l'effet de telle manifestation de *barakah*, parfois même à la suite d'une parole particulièrement illuminante ou percutante.

2. Tel est notamment le cas des récits bibliques jusqu'à celui de la tour de Babel inclusivement, récits que l'on peut qualifier de « mythes » sans la moindre intention péjorative. Le mythe a ceci de particulier que d'une part la signification y prime les faits, et que d'autre part il s'applique aussi à la vie de l'âme, au niveau initiatique comme au niveau simplement moral.

dans l'âme : il est impossible qu'une réalité perçue indirectement par la pensée, et qui pourtant s'impose à l'esprit à la manière d'un « impératif catégorique », ne soit jamais perçue directement par le cœur, en prouvant en quelque sorte sa vérité par sa présence et par son existence, donc par l'expérience.

Cette perception par le cœur ne se réalise pas seulement par la gnose, qui par définition est unitive, elle se réalise également par la foi, qui *a priori* demeure séparée de son objet ; le mystère de la foi est en effet la possibilité d'une perception anticipée en l'absence de son contenu, c'est-à-dire que la foi rend présent son contenu en l'acceptant déjà avant la perception proprement dite. Et si la foi est un mystère, c'est que sa nature est inexprimable dans la mesure où elle est profonde, car il n'est pas possible de rendre totalement compte par des mots de cette vision qui est encore aveugle, et de cet aveuglement qui déjà voit.

REFUSER OU ACCEPTER LA RÉVÉLATION

Maintes histoires koraniques nous proposent, avec plus d'insistance encore que la Bible, le schéma suivant : les prophètes prêchent et les peuples rejettent le Message ; Dieu les punit pour ce rejet ; et Il récompense les hommes qui croient.

L'objection des agnostiques et autres sceptiques est des plus faciles : les peuples sont psychologiquement excusables de ne pas accepter les Messages ; les païens arabes avaient humainement et même traditionnellement le droit de croire à la réalité de leurs divinités et à l'efficacité de leurs idoles ; ils n'avaient pas de motif de croire le Prophète à l'encontre de leurs traditions et de leurs mœurs. Même des miracles, le cas échéant, ne sauraient constituer une preuve, étant donné les prodiges de la magie ; il est vrai que les modernes nient ces prodiges autant que les miracles, mais nous mentionnons néanmoins l'argument puisque, à l'avis des modernes, les miracles ne prouveraient rien « s'ils existaient », puisqu'ils sont imitables [1]. De même, on a dit et redit que les Pharisiens n'avaient pas de motif d'accepter le message du Christ, qu'ils avaient au contraire des motifs de ne pas l'accepter ; ce qui est partiellement vrai et partielle-

1. Ce qui n'est pas le cas, à rigoureusement parler, car le miracle exige un contexte qui le rend en réalité inimitable, sans quoi il n'aurait aucune raison d'être ; du reste, la magie est loin de pouvoir contrefaire tous les miracles, si bien que l'argument dont il s'agit est des plus faibles.

ment faux, en tenant compte, d'une part de l'orthodoxie intrinsèque du Mosaïsme et d'autre part de la qualité prophétique du Christ.

En ce qui concerne les païens arabes, l'excuse des modernes, — facile de la part de gens qui ne croient à rien et à qui la nature plénière de l'homme échappe, — cette excuse, disons-nous, ne tient pas compte du facteur suivant : si les Mecquois et les Bédouins dans leur majorité tenaient obstinément à leurs coutumes, ce fut, non *a priori* pour des raisons sincères et logiques, mais fondamentalement parce que leur soi-disant religion, qui ne leur enseignait même pas les vérités eschatologiques indispensables, au contraire flattait leur attachement passionné à l'ici-bas et leur amour désordonné et même exclusif des biens terrestres[1]. Et c'est justement cet attachement et cet amour qui les empêchaient d'admettre d'emblée que le Prophète ne fût pas un homme ordinaire et que la doctrine de l'Unité divine et de l'immortalité humaine méritât pour le moins la plus haute considération ; et de pressentir ainsi que ce Message se trouve inscrit dans la substance même des cœurs.

En face du Message de Vérité, l'homme ne saurait légitimement poser la question de crédibilité s'il n'est lui-même une forme de vérité, donc de conformité au Vrai. On ne saurait examiner valablement la Vérité en fonction de l'erreur, ni le sacré en fonction de la profanité ; on ne peut juger le Message en dehors d'une disposition qui l'anticipe et qui manifeste la nature déiforme et partant primordiale de l'homme. Les religions diffèrent dans leur façon d'envisager et d'exprimer les deux vérités fondamentales, à savoir Dieu et l'immortalité, mais non dans leur fonction unanime de détacher l'homme de l'ici-bas et de l'égo, afin de le conduire vers l'au-delà et vers le

1. « Quand Nos versets (le Koran) sont récités devant lui (le païen arabe), il dit : contes des anciens ! » (*Sourate du Calame*, 15). Cette information, que le Koran fournit à plusieurs reprises, prouve que la religion des Arabes païens fut une hérésie à l'égard de leurs propres traditions, que les païens rejetaient, précisément comme étant des « contes des anciens » (*el-awwalîn* = « des primordiaux »). De nombreux passages du Koran indiquent également que ces Arabes ne croyaient ni à l'immortalité de l'âme ni à la résurrection, alors que leurs ancêtres y croyaient.

Divin. Si de soi-disant psychologues donnent raison aux anciens païens, c'est parce qu'ils se reconnaissent en eux ; ils comprennent le cas de ces païens aussi peu qu'ils comprennent leur propre cas.

L'homme à qui le Message est providentiellement destiné[1], doit y reconnaître le meilleur de lui-même ; il ne peut échapper intellectuellement et moralement à la vérité de cet appel, pas plus qu'il ne peut échapper existentiellement à la réalité de son cœur.

Dans toutes ces considérations, il s'agit *a priori* de la confrontation entre les fondateurs de religion ou leurs délégués directs avec des hommes adhérents soit à des paganismes caractérisés soit à des religions affaiblies ou défigurées, sporadiquement tout au moins ; il ne s'agit pas en principe de la confrontation entre apôtres et initiés pythagoriciens, par exemple, ni de celle entre missionnaires civilisationnistes et tribus primitives, sans parler du heurt absurde et scandaleux entre les *conquistadores* et les Indiens du Pérou et du Mexique. Pourtant, même dans ces contextes pour le moins problématiques — en des sens divergents — il y a toujours des cas où la confrontation authentique et légitime se répète : il y a toujours et partout eu de saints prédicateurs et, à leur suite, des païens se convertissant indépendamment de toute contrainte[2]. Somme toute, nous entendons parler de Messages divins, non d'amalgames humains qui en voilent la raison d'être.

***

1. Si sous un certain rapport tel Message religieux s'adresse à tels hommes, sous un autre rapport et en principe il s'adresse à l'homme comme tel et, par conséquent et d'une façon concrète, à tel individu situé en dehors de l'aire providentielle d'expansion du Message, le destin aidant. D'une part : « Les bien portants n'ont pas besoin du médecin » ; mais d'autre part : « Allez et prêchez à toutes les nations ».

2. On sait que la plupart des Peaux-Rouges ont été christianisés par la force ; n'empêche qu'un Indien respectueux de l'ancienne religion nous dit que le Sermon sur la Montagne est le plus beau discours qui soit. Beaucoup d'Indiens ne voient pas d'inconvénient à pratiquer les deux religions : l'ancienne parce qu'elle leur paraît évidente, et la nouvelle à cause du caractère irrésistible du Christ.

Si l'Islam naissant avait affaire à un paganisme compact, il n'en fut pas de même du Christianisme, qui à ses débuts se trouvait confronté avec une religion en soi valide, mais néanmoins décadente sous plus d'un rapport [1]. Il y a dans toute religion deux domaines : premièrement, ce qui doit être, qui par conséquent ne peut pas ne pas être ; deuxièmement, ce qui peut être ou ne pas être, qui par conséquent n'est pas nécessairement ; l'hérésie est ce qui ne peut pas être et qui par conséquent est incompatible avec l'intention essentielle de la religion. Le premier domaine est celui du dogme ; le second est celui de l'interprétation et de l'élaboration. La loi mosaïque relève de toute évidence de ce qui doit être ; un grand nombre de spéculations, interprétations et régulations rabbiniques relèvent avec non moins d'évidence de ce qui peut être ou ne pas être, donc de ce qui pourrait être autre ; c'est-à-dire de ce qui, tout en restant formellement sur le plan de l'orthodoxie, se trouve déterminé par les tendances humaines, soit légitimement soit abusivement [2]. C'est dire qu'il y a en principe deux orthodoxies, une impeccable et une problématique, ou plus précisément une qui est évidente ou du moins hautement plausible et une autre qui est née du souci de « mettre des points sur les i » et de « couper les cheveux en quatre ».

Or le Christ s'en prend *a priori* à la mentalité morale des Pharisiens [3], puis à leurs interprétations problématiques de la Loi, mais il abolit aussi, *a posteriori* et par voie de conséquence, la Loi elle-même ; ou plutôt, il entend donner à celle-ci une forme nouvelle et plus intériorisée, plus exigeante aussi quoique moins pesante, moyennant les Sacrements ; il y a donc, dans son intention, renouvellement et non abolition. Dans le cas des prescriptions pharisaïques, le Christ agit comme Docteur de la Loi ; dans le cas de l'orthodoxie mosaïque, il agit au contraire comme Prophète légiférant ; il est donc indépendant de telle orthodoxie ou de telle « forme », mais non de l'orthodoxie comme telle, non de l' « esprit ».

Un facteur très grave dans le Judaïsme de cette époque est la scission doctrinale entre Pharisiens et Sadducéens, ou plutôt l'élément d'hétérodoxie qui créait cette situation. Les Pharisiens s'attachaient à interpréter la Torah selon une casuistique poussée à l'extrême, et d'une manière qui favorisait le formalisme et l'extériorité, voire à certains égards la facilité, mais en même temps ils avaient le mérite de faire pénétrer la religion dans le peuple. Les Sadducéens au contraire, qui se recrutaient largement parmi les prêtres et les aristocrates, s'attachaient avant tout au culte du Temple et s'opposaient à l'exégèse des Pharisiens, trop libre et trop complexe à leur sens, tout en professant eux-mêmes de graves hérésies en matière d'eschatologie. Le fait qu'ils rejetaient la Tradition orale herméneutique — la Mischnah [1] — et qu'ils niaient l'immortalité de l'âme [2], la résurrection des corps et l'existence des anges, — ce fait revêt d'autant plus de gravité qu'ils détenaient l'autorité du Temple ; or la combinaison contradictoire de ces deux faits montre précisément que la situation du Judaïsme en face du Christ n'était pas celle d'une religion parfaitement homo-

1. Cf. le chapitre *La Marge humaine*, dans notre livre *Forme etSubstance dans les Religions*.

2. Ce qui a amené Jésus à parler de « prescriptions humaines » bien qu'elles aient été « traditionnelles ».

3. Même au point de vue du Judaïsme les plus orthodoxe, nul n'a la possibilité d'affirmer péremptoirement que les « scribes et les Pharisiens » ne méritaient pas les reproches du Christ, alors qu'on est bien obligé d'admettre que leurs ancêtres méritaient la captivité de Babylone. Les brahmanes à l'époque du Bouddha furent bien décadents, et les Hindous n'éprouvent en principe aucune gêne à l'admettre, sans pour autant se sentir obligés à condamner la caste brahmanique ni *a fortiori* le Brahmanisme.

1. Le caractère *a priori* oral de cette Tradition n'empêche pas qu'elle se soit fixée tardivement dans des livres, pas plus que cette fixation n'empêche qu'elle se transmette par voie orale.

2. La négation de l'immortalité ne trouve, bien entendu, aucun appui dans la Torah. Bien au contraire : « Hénoch marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'avait enlevé. » (*Genèse* V, 24) « Mais nul n'a connu son sépulcre (de Moïse) jusqu'à ce jour. » (*Deutéronome*, 34, 6) « Samuel dit à Saül : Pourquoi m'as-tu troublé, en me faisant monter ? » (*I. Samuel*, XXVIII, 15) « Ils continuaient de marcher en s'entretenant, et voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux deux, et Elie monta au Ciel dans un tourbillon. » (*II Rois*, II, 11).

gène et pleinement orthodoxe, et l'Eglise naissante en avait évidemment conscience, pour dire le moins.

La logique pure et simple est une chose, la logique scripturaire et sémantique, ou éventuellement moraliste, en est une autre ; l'une opère en fonction des réalités et des concepts, et l'autre en fonction des mots, puis des sentiments, voire des intérêts. Les corréligionnaires du Christ semblent avoir connu ou pratiqué plutôt la seconde, ce qui seul peut expliquer l'insondable inconséquence, de la part des Sadducéens, de suivre une Loi religieuse sans croire à l'au-delà, et le non moins extraordinaire illogisme des Pharisiens de tolérer les Sadducéens au Temple[1]. Avant d'accuser Jésus pour péché d'hérésie, les « docteurs de la Loi » auraient bien fait de se mettre d'accord sur leur propre orthodoxie[2] ; et comme ils n'étaient pas d'accord, il apparaît que, même à leur propre point de vue, ils avaient beaucoup à apprendre du Christ, et en ce sens il reste, en principe, un Maître dans le cadre même du Judaïsme[3]. Il y avait d'ailleurs, dans ce même cadre, un troisième groupe, les Esséniens, qui furent sans doute

1. De les tolérer pour la simple raison qu'eux aussi sont fidèles à la lettre de la Torah, tout en niant l'eschatologie parce que la Torah n'en parle pas, et bien que celle-ci la présuppose essentiellement, sous peine d'être absurde. Au demeurant, ce silence ou cet ellipsisme — assez relatif — de la Torah n'empêche pas la Mischnah d'être explicite ; et rejeter la Mischnah — comme le firent les Sadducéens — c'est aussi rejeter la Torah.

2. Quand le Christ permet à ses disciples de ne pas se laver les mains avant les repas, il n'innove rien ; il est en accord sur ce point avec les Sadducéens qui rejettent cette pratique comme ayant été inventée par les Pharisiens.

3. Si un Christianisme judaïsant est possible, un Judaïsme christianisant l'est tout autant : il est en effet des Juifs pratiquants qui acceptent Jésus comme prophète d'Israël, en mettant la doctrine christique sur le compte d'un ésotérisme *de facto* incompris, et sans oublier que les invectives proférées par les Prophètes juifs préfigurent celles du Christ. « Malheur à vous qui rendez des ordonnances iniques, et à vous scribes, qui transcrivez des sentences perverses... « (Isaïe X, 1) » car mon peuple a fait double mal : ils m'ont abandonné, Moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes crevassées, qui ne peuvent retenir les eaux. » (*Jérémie* II, 13). Le fait que de telles sentences se soient adressées aux contemporains des anciens Prophètes n'empêche nullement qu'elles puissent s'appliquer aussi, d'une façon particulière aux contemporains du Christ, et d'une façon générale, à des hommes de toute époque et de toute provenance.

les ancêtres des Kabbalistes et qui furent remarquablement proches de l'esprit de Jésus ; ils ne devinrent pas chrétiens pour autant, ce qui évoque d'une manière au moins théorique cette parole de l'Evangile : « Les bien-portants n'ont pas besoin du médecin. »

Une remarque qui s'impose dans ce contexte est la suivante : accuser les Juifs de « déicide » est aussi absurde que de prétendre qu'on ne peut leur reprocher la mort de Jésus puisque seule une minorité en fut responsable. D'une part, — outre que Dieu ne saurait être victime d'un homicide, — les Juifs n'admettaient évidemment pas que Jésus soit Dieu ; d'autre part, ce qui compte n'est pas la question de savoir quels individus ont condamné Jésus, mais le fait que la majorité des Juifs est traditionnellement d'accord qu'il fut condamné justement, ce qui au point de vue chrétien constitue une corresponsabilité ; sans parler des opinions du Talmud, qu'on ne peut tout de même pas demander aux Chrétiens de prendre à la légère. Nous sommes le premier à admettre que le Mosaïsme avait le droit de survivre — l'avènement de l'Islam en est paradoxalement une preuve indirecte, — mais il faut voir les faits comme ils sont, quelles que soient les conclusions qu'on croit devoir en tirer. Une chose est certaine, c'est qu'on ne saurait être sauvé par la haine de qui que ce soit ; on est sauvé par l'amour de Dieu, même si cet amour devait s'accompagner de quelque injustice extérieure due à une incompréhension pardonnable, — une injustice mise entre parenthèses et non déterminante.

Subjectivement, on peut se soustraire à un message religieux pour deux raisons, une positive et une négative : on peut s'y soustraire par amour de la vérité, — de la vérité sous telle forme, — mais on peut aussi le refuser par haine de la vraie spiritualité, de l'intériorité et de l'ascèse, donc par une sorte de mondanité ; ce fut le cas d'un grand nombre de contemporains de Jésus, qui crurent avoir établi entre Dieu et eux-mêmes un *modus vivendi* bien abrité par la rectitude formelle, alors qu'en réalité Dieu aime à briser et à renouveler les formes ou les écorces des choses ; car Il veut nos cœurs et ne se contente pas de nos seules actions. C'est sur cet aspect que le Christ a fortement insisté ; trop fortement à l'avis

des « orthodoxes », mais non trop fortement au point de vue des besoins réels des hommes.

En tout état de cause, même si l'Europe n'avait pas eu besoin du Christ, Israël aurait eu besoin de Jésus. Le Bouddha a rejeté le Véda, et pourtant les Brahmanistes l'ont accepté comme *Avatâra ;* le Christ n'a pas rejeté la Torah, les Mosaïstes pouvaient d'autant plus facilement — ou moins difficilement — l'accepter comme Prophète. En fait, le Christianisme semble avoir rendu indirectement service au Judaïsme comme le Bouddhisme rendit service au Brahmanisme ; non dans le sens d'une influence doctrinale bien entendu, mais en ce sens que les nouvelles Révélations « catalysèrent » les anciennes et leur permirent de redevenir pleinement elles-mêmes, avec sans doute quelques accentuations de plus.

***

Comme le Judaïsme et comme toute religion, le Christianisme comporte un domaine de choses qui peuvent être ou ne pas être ; saint Paul en fournit les premiers indices, qui vont se préciser avec les Pères, les conciles, les grands théologiens. Le schisme entre les Eglises catholique et orthodoxe démontre d'ailleurs, si l'on admet le bien-fondé de chacune de ces positions confessionnelles, qu'il s'agit ici du domaine du possible et non du nécessaire.

Saint Paul a inauguré la « déjudaïsation » du Christianisme[1] ; or on pourrait concevoir un Christianisme fidèle aux prescriptions au moins fondamentales de Moïse, et ce Christianisme a existé en fait. Certes, l' « européanisation » du Christianisme fut providentielle en un sens positif, — ce qu'indique le rôle du Saint-Esprit promis par le Christ, — mais elle ne le fut qu'en vue du rayonnement extra-judaïque de la nouvelle religion[1] ; en principe, le Christianisme aurait pu rester un ésotérisme juif, donc « judaïsant ». Cependant : dire que le message chrétien était destiné à devenir une religion, c'est dire qu'il devait devenir indépendant de la religion qui fut son milieu d'origine ; il y a donc, dans ce cas, beaucoup plus de nécessité que de simple possibilité. On ne peut en dire autant des « cristallisations » théologiques et légales plus tardives ; car si l'époque apostolique bénéficiait de l'inspiration du Saint-Esprit à un degré « de force majeure », les époques suivantes relèvent de plus en plus de la « marge humaine » : l'assistance du Saint-Esprit n'est pas absente, puisqu'elle est garantie, mais elle est indirecte et tient largement compte des « tempéraments » humains, sur la base de ce qui est acquis et immuable.

Avec le problème de la papauté par exemple, nous sommes sur le terrain de ce que nous pourrions appeler une « orthodoxie relative », lequel concède à l'homme le droit à des « points de vue », donc à des options relativement justifiées mais en principe remplaçables. Sans doute, la papauté est nécessaire ou inévitable dans le monde latin et latinisé ; n'empêche que la qualité de prophète et d'empereur que le pape s'attribue pratiquement est pour le moins une épée à double tranchant ; aussi les Grecs ne se trompent-ils pas en estimant que ces deux caractères conviennent mal au vicaire de saint Pierre, et l'histoire est là pour corroborer largement leur opinion[2].

***

1. L'interprétation excessivement unilatérale de l'« Ancienne Loi », de même que la mésinterprétation de la sexualité, dérivent des Epîtres et non de l'Evangile. Il s'agissait de faire triompher, d'une part une perspective de *bhakti* et d'autre part une morale plus pénitentielle que sociale, et plus idéaliste que réaliste.

1. C'est-à-dire que l'intervention du Paraclet n'eût pas été nécessaire si la Providence n'avait prévu l'expansion surtout occidentale du Christianisme.

2. Pour les Grecs, les paroles du Christ à Pierre près du lac de Tibériade ont avant tout le sens d'une « réhabilitation » après les trois reniements, ce qui semble d'ailleurs résulter des trois questions préalables du divin Maître ; il est permis de penser également que cette réhabilitation effaça en même temps l'ombre laissée par le *retro Satanas* que le Christ avait lancé à Pierre au seuil de la Passion. Nul ne conteste que Pierre bénéficiait d'une certaine prééminence ; pourtant, le « disciple aimé » et le fils adoptif de Marie fut Jean, et le grand organisateur de l'Eglise

Nous avons fait remarquer plus haut que dans le cas des païens arabes, les motifs de la résistance au nouveau Message furent d'ordre profane et passionnel, non d'ordre spirituel. Dans le cas des anciens Européens, eux aussi classés « païens », — mais avec bien moins de raison, — les motifs du refus étaient en partie positifs et en partie négatifs : positifs dans la mesure où ils se fondaient sur des valeurs traditionnelles et intellectuelles, — ce qui ne pouvait être le cas des anciens Arabes [1], — et négatifs dans la mesure où au contraire ils résultaient du culte de l'ici-bas, donc de la mondanité sous toutes ses formes. La résistance des philosophes au Christianisme était négative quand leur point de vue était rationaliste, profane et mondain, mais elle était positive quand le point de vue était réellement sapientiel ; les deux points de vue se trouvant parfois curieusement mêlés en raison de l'ambiguïté de l'ambiance [2]. Si nous pouvons recourir dans ce contexte aux notions hindoues de *bhakti* et de *jnâna*, nous dirons que dans le heurt entre le Christianisme naissant et le monde gréco-romain, une *bhakti* en pleine vitalité rencontra un *jnâna* en pleine décadence ; en moyenne tout au moins et en exceptant les mystères initiatiques et le néoplatonisme.

Pour ce qui est de l'aristotélisme, nous pouvons nous borner ici à la réflexion suivante : d'une part, le Stagirite enseigne l'art de penser correctement, mais d'autre part, il incite aussi à trop penser, au détriment de l'intuition. Certes, le syllogisme est utile, mais à la condition expresse qu'il soit nécessaire ; qu'il ne se superpose pas comme un

---

naissante fut Paul, ce qui indique que cette prééminence de Pierre n'a rien d'absolu ; elle ne saurait en tout cas justifier les abus de la papauté, dont les fruits les plus notoires sont la Renaissance, la réaction luthérienne et, de nos jours, la mainmise des modernistes sur l'Eglise.

1. Saul des « purs » (*hanî, hunafâ'*), qui avaient gardé intact le monothéisme d'Abraham et d'Ismaël ; ils acceptèrent l'Islam sans résistance. Pour ce qui est du polythéisme arabe, il ne faut pas perdre de vue qu'il n'avait pas de base traditionnelle, qu'au contraire il ne fut qu'un syncrétisme de divinités empruntées, et que certaines idoles avaient même une origine historique et tout empirique.

2. L'ambiguïté du stoïcisme est caractéristique à cet égard.

luxe systématique à une capacité cognitive qu'il étouffe et dont il semble postuler implicitement l'impossibilité. C'est comme si, à force de tâter, on ne savait plus voir, ou comme si la possession d'un art obligeait à son utilisation même abusive ; ou encore, comme si la pensée était là pour la logique, et non la logique pour la pensée.

N'empêche que les Sémites et les sémitisés, qui sont des volontaristes par vocation ou par formation, ou qui sont des impulsifs plus portés à l'inspiration d'en haut qu'à l'intellection *ab intra*, avaient besoin des Grecs pour apprendre sinon à penser du moins à s'exprimer et parfois même à raisonner. L'écrivain sémitique se laisse volontiers entraîner par son sujet au point de perdre de vue l'homogénéité élémentaire de la matière traitée aussi bien que celle du traitement, d'autant qu'il pense largement par associations d'idées et par intuitions discontinues ; or le caractère correct de la pensée — ou disons simplement la logique — est souvent garante des bonnes inspirations, en vertu du principe des affinités et à condition bien entendu que la logique dispose de données suffisantes et qu'elle aille de pair avec le don de l'intellection.

***

De l'avis de tous les incroyants, ce sont les absurdités contenues dans les Ecritures sacrées qui s'opposent avant tout à la crédibilité du Message ; bien que nous ayons eu plus d'une fois l'occasion de parler de cette erreur due à une lecture ignorante et expéditive, nous ne pouvons nous empêcher d'y revenir dans ce contexte. Tout d'abord, il faut envisager une Ecriture dans sa totalité et non s'hypnotiser, avec une parfaite myopie, sur une difficulté fragmentaire, ce qui somme toute est la perspective du diable, qui définit une montagne péjorativement en fonction d'une fissure et qui inversement loue un mal en fonction d'une inévitable parcelle de bien. Quand l'Ecriture est envisagée dans sa totalité, elle livre sa valeur globale et son caractère surnaturel à quiconque n'est aveuglé par aucun préjugé et a pu garder intacte la sensibilité normalement humaine pour le majestueux et le sacré. Sans doute, la majesté du style biblique ou

védique peut s'imiter, et la littérature profane nous en offre quelques exemples plus ou moins réussis ; mais ce qui ne peut s'imiter, c'est la profondeur des significations et le rayonnement théurgique des Textes divinement inspirés.

Ensuite, en ce qui concerne les passages à première vue problématiques des Ecritures, il faudrait pour en juger avoir pris connaissance des commentaires traditionnels ; pour la Torah, ce sont les interprétations rabbiniques et kabbalistes qui résolvent les énigmes tant matérielles que morales. Dans bien des cas cependant, point n'est besoin d'avoir recours aux lumières des commentateurs, tellement la signification réelle est dans la nature des choses ; dans l'histoire de Jacob et d'Esaü par exemple, il suffit de connaître certaines lois du jeu de *Mâyâ* pour pouvoir enlever la pierre d'achoppement. Le lecteur non averti trouve pour le moins étrange que Jacob, sur l'instigation de Rébecca mais aussi de par sa propre volonté, trompe son père Isaac en se faisant passer pour Esaü ; en réalité, il n'y avait pas initiative immorale mais conflit de plans : un Vouloir divin particulier allait à l'encontre d'une situation sociale. Car Esaü, tout en étant l'aîné, fut visiblement indigne de sa charge, qu'il vendit à l'insu de son père ; s'il y a tromperie, elle est avant tout ici. Jacob, en disant : « Je suis Esaü », entendit dire par là : « Je suis celui qu'Esaü devrait être, mais ne pouvait ni ne voulait être » ; donc, « je suis le véritable Esaü ». S'il y a faute, elle est aussi du côté d'Isaac, qui avait une préférence quasi aveugle pour son fils aîné, en dépit de la disqualification de ce dernier[1] ; en fin de compte, Isaac reconnut la priorité de Jacob, celui-ci et Esaü se réconcilièrent et Dieu sanctionna la situation, ce qui prouve que Jacob et sa mère

1. Cette préférence pouvait être motivée soit par une qualité particulière d'Esaü, — précieuse aux yeux d'Isaac pour des raisons de complémentarité, — soit simplement par le droit d'aînesse, sacré pour les anciens Sémites ; dans ce dernier cas, l'attitude d'Isaac serait analogue à celle d'Abû Bakr déniant à Fâtimah le droit à l'héritage, pour des raisons légales et à l'encontre de certains droits d'un autre ordre.

avaient raison[1]. A l'avis des rabbins, Jacob devait néanmoins expier l'apparence de fraude par tout ce qu'il eut à souffrir par la suite, surtout de la part de ses propres fils, en quoi son cas est semblable à celui de Salomon, qui lui aussi dut expier des fautes apparentes tout en étant irréprochable, ésotériquement parlant[2].

Bien des « esprits critiques », en lisant dans la Genèse que « Caïn connut sa femme », se sont demandé d'où celle-ci venait, étant donné qu'à cette époque-là la seule femme existante fut Eve ; et ils ont conclu pour le moins hâtivement, et sans s'embarrasser d'aucun sens des proportions, que la Bible ne mérite pas d'être prise au sérieux, ni la religion par conséquent. En réalité, il s'agit là d'une ellipse fréquente dans les Ecritures sacrées ; dans la plupart des cas, c'est soit la tradition orale, soit le commentaire inspiré, soit encore une tradition étrangère mais parallèle, qui fournissent la clef de l'énigme. Dans le cas de la femme de Caïn, c'est la tradition arabe qui résout la difficulté, et il est d'ailleurs possible qu'elle coïncide avec quelque tradition juive : Caïn et Abel nacquirent chacun avec une sœur jumelle ; Abel était plus fort et plus vertueux que Caïn, mais la sœur de celui-ci était plus belle que celle d'Abel. Or Caïn voulut pour cette raison épouser sa propre sœur jumelle, mais comme le principe des rapports sanguins exige le choix de la partenaire plus éloignée, Abel offrit — au nom de Dieu — sa sœur jumelle à Caïn ; celui-ci refusa, et c'est pour cela qu'Abel conçut l'idée d'une ordalie : si Dieu n'acceptait

1. Avant de bénir Jacob, Isaac dit : « Voici l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ qu'a béni le Seigneur. » (*Genèse* XXVII, 27.) D'après le Zohar, il s'agit non de l'odeur du vêtement d'Esaü, mais du parfum du vêtement spirituel ou paradisiaque de Jacob, et c'est pour cela qu'Isaac le bénit ; ce parfum révéla le « vrai fils », quel que soit le nom.

2. La Bible, dont la perspective est avant tout légaliste parce que morale, reproche à Salomon d'avoir fait construire des temples pour les divinités de ses femmes étrangères, mais elle ajoute néanmoins que Salomon « se coucha avec ses pères », formule qu'elle emploie également en parlant de David et qui indique la Béatitude posthume. Il serait pour le moins contradictoire de douter du salut d'un auteur dont on inclut les écrits dans la Bible ; s'il y a des fluctuations au sujet de Salomon, c'est à cause d'un conflit de niveaux et non à cause d'une ambiguïté située sur un même plan.

pas l'offrande de Caïn, celui-ci devrait se soumettre ; on connaît la suite. Nous ajouterons que cette histoire, loin d'être une fable maladroite, est au contraire d'un symbolisme cristallin par la géométrie des rapports compensatoires qu'elle présente.

Une autre difficulté scripturaire est la suivante, tirée du Koran cette fois-ci : « Et Nous (*Allâh*) lui avons donné (à Abraham) Isaac et Jacob, que Nous avons tous deux guidés (*hadaynâ = hudâ*) ; et Noé, que Nous avons guidé auparavant ; et parmi sa descendance (celle d'Abraham) : David et Salomon et Job et Joseph et Moïse et Aaron ; c'est ainsi que Nous récompensons ceux qui réalisent le bien (*muhsinûn = ihsân*). Et Zacharie et Jean (Baptiste) et Jésus et Elie, qui chacun furent du nombre des pôles de sainteté (*çâlihum = çulh*)[1] ; de même, Ismaël et Elisée et Jonas et Loth ; et à chacun d'eux nous avons donné excellence au-dessus du monde entier » (*faddalnâ = fadl*) (Sourate *El-An'âm*, 84-86). — Le lecteur non averti sera sans doute choqué par l'apparence d'anachronisme et aussi de platitude tautologique ; or il importe de savoir que les expressions laudatives ont ici une fonction particulière de classification, et quant aux anachronismes apparents, il s'agit dans ce texte, précisément, de catégories typologiques et non de chronologie. Les notions courantes de « direction » (*hudâ*)[2], « bien-agir » (*ihsân*)[3],

1. Le sens littéral est « piété réconciliante et apaisante », mais comme il s'agit de Prophètes, nous nous sommes permis de commenter en traduisant, car il va de soi que la qualité du substantif détermine dans certains cas l'interprétation de l'adjectif. Du reste, dans plus d'un passage du Koran, les adjectifs de piété ont pour fonction, non de nous convaincre inutilement que les Prophètes furent pieux, mais au contraire de faire retomber le prestige des Prophètes sur ces notions.

2. Le sens est ici celui de « direction primordiale », ou du moins « originelle » ou « initiale » au point de vue du monothéisme sémitique.

3. L'*ihsân* comporte le sens subjectif de « sincérité », — agir comme si nous voyions Dieu, lui qui nous voit, — et le sens objectif d' « action productrice de bien » ; chez David et Salomon, ce bien est la fondation de la royauté juive et la construction du temple. Si ces deux rois sont nommés avant les personages qui les ont précédés, c'est peut-être à cause de leur éminence mystique et ésotérique, manifestée par les Psaumes et le Cantique.

« piété » (*çulh*) et « faveur » (*fadl*)[1] assument dans ce contexte des significations spéciales qui leur enlèvent tout caractère de pléonasme, mais que nous n'avons pas à approfondir en connexion avec les personnages[2] ; il nous suffit d'illustrer, à l'aide de cet exemple koranique, le fait général que les expressions scripturaires en apparences anodines, voire absurdes, recouvrent un sens précis et plausible.

Mais de telles subtilités d'expression sont peu de chose comparées aux ellipsismes dogmatiques que contiennent les Ecritures sacrées. *Credibile quia ineptum est*[3], comme disait Tertullien ; c'est-à-dire que l'apparente ineptie est souvent la mesure du surnaturel ; ou celle de l'expression elliptique, donc de la surabondance de significations implicites et en partie inexprimables. Mentionnons à titre d'exemple l'éternité d'une survie soit bienheureuse, soit malheureuse : d'abord l'idée qu'une chose qui a un commencement puisse n'avoir pas de fin, et ensuite l'idée qu'une cause limitée puisse avoir une conséquence illimitée. Ces deux conceptions sont des ellipses dont nous pourrions signaler et expliquer les chaînons passés sous silence — nous l'avons fait en d'autres occasions —, mais ce qui importe ici, c'est de relever que ces idées suggèrent d'une manière adéquate et efficace la position de l'homme entre la contingence et l'Absolu ; de rappeler également que les dogmes eschatologiques s'adressent à l'intuition morale et existentielle plutôt qu'à la raison ou au sens commun.

***

Mais l'apparente absurdité n'est pas seulement dans tel Texte religieux, elle se manifeste aussi, et même sur-

1. Le terme « faveur » prend ici la signification particulière de « réussite », ou de « gloire » après des tribulations providentielles.

2. Ne pas oublier que le Koran sous-entend non seulement les textes bibliques, mais aussi des traditions arabes et talmudiques ; et parfois ces traditions davantage que la Bible.

3. Rendu plus tard par : *Credo quia absurdum*. — Fort curieusement, le commentateur shintoïste Motoori Norinaga s'est exprimé d'une façon analogue : « Qui aurait inventé une histoire aussi ridicule et aussi incroyable si ce n'était vrai ? »

tout, par les contradictions dogmatiques qui séparent les religions. Certes, Dieu ne peut se contredire dans le fond, mais Il peut se contredire apparemment dans les formes et les niveaux ; le phénomène de la subjectivité multiple est contradictoire, mais la subjectivité en elle-même ne saurait l'être, et il en va de même pour certains passages scripturaires ou pour les religions elles-mêmes. La pluralité des religions n'est pas plus contradictoire que celle des individus : dans la Révélation, Dieu se fait en quelque sorte individu pour s'adresser à l'individu ; l'homogénéité par rapport à d'autres Révélations est intérieure et non extérieure. Si l'humanité n'était pas diverse, une seule individualisation divine pourrait suffire ; mais l'homme est divers non seulement au point de vue des tempéraments ethniques, mais aussi à celui des possibilités spirituelles ; les diverses combinaisons des deux choses rendent possibles et nécessaires la diversité des Révélations.

Ce qui dans le Christianisme en particulier et dans la Bible en général est « fait historique », devient « symbole » dans l'Islam, du moins dans une large mesure sinon toujours ; le Message fondamental de l'Islam utilise les faits chrétiens comme des pierres pour un nouvel édifice, les pierres changeant de fonction suivant la nouvelle utilisation. On ne saurait jamais souligner assez que dans toute religion il y a des éléments qui sont à prendre à la lettre et d'autres qui sont symboliques et qui ont, par leur interprétation nouvelle — évidemment biaisante mais intrinsèquement valable —, une fonction didactique et régulatrice pour les âmes des fidèles. En somme, le Modèle principiel et archétypique du « mythe » — ou de l'« imagerie religieuse » — est invariable : c'est le Logos qui rayonne dans les ténèbres ; qui est d'abord incompris et qui ensuite triomphe ; qui est incompris parce que les ténèbres sont les ténèbres, et qui triomphe parce que la Lumière est la Lumière. Et c'est toujours le Logos qui, dès que sa trajectoire entre dans le milieu de la diversité humaine, donne lieu par polarisation aux divers systèmes religieux ; la diversité humaine se combinant alors avec la divine Infinitude, donc avec l'inépuisable Possibilité.

Dans cet ordre d'idées, la question peut se poser de savoir dans quelle mesure le croyant a le droit ou le devoir de reconnaître la valeur spirituelle ou même la validité plénière des autres religions. En principe et *a priori*, une telle obligation ne saurait exister, car chaque religion possède en elle-même tout ce dont l'homme a besoin ; mais en fait et dans le contexte d'expériences auxquelles on ne peut échapper, la question dont il s'agit ne peut pas ne point se poser en fin de compte. Abstraction faite de l'intuition d'une part ou des impondérables de la grâce d'autre part, le premier argument en faveur de la validité des religions étrangères est le caractère irréfutable de leur contenu intrinsèque : chaque religion a ses axiomes qui, au point de vue où elle se place, sont métaphysiquement, spirituellement et humainement évidents. Comprendre le phénomène religieux, c'est comprendre cette autonomie quasi ontologique ; sans doute, on peut l'attaquer du dehors, mais ceci ne saurait infirmer la logique interne du système religieux, ni les grâces qui corroborent cette logique ou ce symbolisme sacramentel.

La preuve que « notre » religion n'est pas la seule vraie nous est fournie, non seulement par ce que nous pouvons saisir de la vérité intrinsèque des autres religions, mais aussi par le simple fait de leur présence et de leur puissance [1] ; comment s'expliquer que Dieu, voulant sauver le monde au moyen d'une seule religion, ait permis l'existence de tant d'autres religions qui lui barrent la route, et qui le font d'autant plus efficacement et irrémédiablement que, précisément, elles comportent en substance les mêmes contenus que la religion considérée comme « nôtre » ?

C'est un fait d'expérience courante que les hommes, même en prenant connaissance des doctrines étrangères

1. C'est à cet aspect que se réfère l'argument de Gamaliel : si cet argument, dont les Chrétiens font grand cas, n'est pas faux, il s'applique aussi à l'Islam, qui est sorti du néant et s'est imposé en un temps miraculeusement court à une grande partie du monde. L'argument ne saurait jouer toutefois en faveur des erreurs modernes qui, précisément, ne sont pas des religions et n'ont besoin d'aucun secours céleste pour avoir du « vent en poupe ».

ou même surtout alors, estiment parfaitement logique de raisonner selon la doctrine dans laquelle ils ont grandi ; on trouve tout naturel que les Français croyants raisonnent ingénieusement selon le Catholicisme et le trouvent logiquement irrésistible, alors que les Grecs ou les Russes croyants en font autant selon l'Orthodoxie ; que les uns et les autres raisonnent selon leur conviction héréditaire même en connaissant parfaitement les positions — en moyenne sinon toujours tout aussi plausibles — de ceux qu'ils considèrent comme hérétiques. La subjectivité humaine, même sur le plan de la logique, s'identifie avec l'ambiance idéologique dans laquelle elle s'est formée ; d'où des préjugés quasiment innés qui déterminent en bien ou en mal les raisonnements religieux, d'où aussi un manque d'imagination excusable ou inexcusable, suivant les cas, bref une incapacité foncière de se mettre à la place des subjectivités enracinées dans d'autres ambiances [1]. Tout ceci se fonde évidemment sur l'exclusivisme de la religion ; l'homme n'a — ou croit n'avoir — aucun intérêt eschatologique à braver cet exclusivisme, bien au contraire. N'empêche que cet « instinct de conservation » n'a rien à voir avec l'intelligence pure ni avec la vérité totale ; et reste à savoir sur quelle corde de notre esprit nous mettons l'accent, ou sur quelle corde Dieu veut le mettre [2].

***

1. On ne saurait faire un tel reproche à un Massignon, dont la thèse conciliante au sujet de l'Islam serait parfaitement utilisable dans le cadre de la théologie chrétienne, du moins à titre d'interprétation facultative. En dehors du monde sémitique, nous voyons plus d'un cas de « réhabilitation » — ou d'intégration — d'éléments étrangers par tel monde traditionnel : l'Hindouisme ne peut accepter le Bouddha pleinement sans se ruiner lui-même, mais il prend acte du fait que le Bouddha fut l'un des grands *Avatâras* et lui accorde la vénération due à son rang, tout en proposant des explications embarrassées quant à son rôle. D'une façon à la fois analogue et différente, les divinités du *Shintô* devinrent des *Bodhisattvas*, et cela parfois par leur propre intervention, dans des songes, des visions ou à travers des oracles.

2. N'oublions pas que la théologie comporte nécessairement, ou presque, des éléments d'universalité : tout en devant affirmer qu'il n'y a « point de salut hors de l'Eglise », elle admet néanmoins que le Christ peut sauver qui il veut, et qu'il y a partout des âmes qui appartiennent « invisiblement » à l'Eglise unique. Les Musulmans — sans parler des autres Orientaux — font des raisonnements analogues, *mutatis mutandis*.

Le fondement du « subjectivisme logique » des croyants est dans ce que nous pourrions appeler le « solipsisme religieux » ; et celui-ci est inévitable pour deux raisons majeures. Premièrement, tout Message religieux est un Message d'Absolu ; ce caractère d'Absolu pénètre tout le Message et lui confère sa qualité d'unicité. Dieu parle pour l'Intérieur et ne se préoccupe pas de l'extérieur en tant que tel ; Il proclame « la Religion » sous une forme adaptée à telles possibilités humaines ; Il ne fait pas de « religion comparée ». Deuxièmement, l'homme moyen n'est pas disposé à saisir ce caractère d'Absolu si on ne le lui suggère pas par l'unicité de l'expression ; et Dieu n'entend pas compromettre cette compréhension par des précisions soulignant l'aspect extérieur de relativité, donc étrangères à ce qui est la raison d'être du Message. Mais ceci ne sourait lier l'ésotérisme : d'une part parce qu'il n'est pas un Message religieux et qu'il relève de l'Intellect plutôt que de la Révélation, et d'autre part parce qu'il s'adresse à des hommes qui n'ont pas besoin d'une suggestion d'unicité et d'exclusivité, sur le plan de l'expression, pour saisir le caractère d'Absolu dans les énonciations sacrées.

Tout ceci est propre à faire comprendre que nous sommes aussi loin que possible d'approuver un « œcuménisme » gratuit et sentimentaliste, qui ne distingue pas entre la vérité et l'erreur et dont le résultat est l'indifférence religieuse et le culte de l'homme. Ce qu'il s'agit d'entendre en réalité, c'est que la présence indéniable de la vérité transcendante, du sacré et du surnaturel sous des formes autres que celle de notre religion d'origine, devrait nous amener, non le moins du monde à mettre en doute le caractère d'Absolu propre à notre religion, mais simplement à admettre l'inhérence de l'Absolu à un symbolisme doctrinal et sacramentel qui par définition le manifeste et le communique, mais qui

également par définition — puisqu'il est d'ordre formel — est relatif et limité malgré son allure d'unicité. Allure nécessaire, nous l'avons dit, en tant que témoignage de l'Absolu, mais simplement indicative au point de vue de l'Absolu en soi, lequel se manifeste nécessairement par l'unicité et tout aussi nécessairement — en vertu de son Infinitude — par la diversité des formes.

Toutes ces considérations évoquent les questions suivantes, auxquelles nous avons déjà répondu d'une manière ou d'une autre : comment un homme qui constate que sa religion d'origine ou d'adoption est visiblement incapable de sauver l'humanité entière, peut-il encore croire qu'elle est la seule religion salvatrice ? Et comment un homme qui constate en outre l'existence d'autres religions, puissamment établies et ayant la même revendication, peut-il s'obstiner à croire que Dieu, voulant sincèrement sauver le monde, n'ait pas trouvé d'autre moyen de le sauver que l'institution d'une seule religion, fortement teintée de données ethniques et historiques particulières — par la force des choses — et vouée d'avance à l'échec quant au but mentionné ? Enfin, pourquoi dans l'immense majorité des cas le fidèle de telle religion ou confession reste-t-il insensible aux arguments de telle autre religion ou confession, même quand il l'a étudiée autant qu'elle peut l'être ?

Sans doute, ces questions ne se posent pas *a priori*, mais elles finissent par se poser avec l'expérience à travers les siècles, toute évaluation quantitative étant ici forcément relative. Et le fait que ces questions se posent, et qu'elles compromettent dans une large mesure la religion qui, évidemment, n'a pas le moyen de leur répondre adéquatement, — ce fait, disons-nous, montre précisément qu'elles se posent légitimement et providentiellement et qu'il y a dans les religions, dans la mesure même de leur exclusivisme, un aspect d'insuffisance, normal sans doute mais néanmoins préjudiciable en fin de compte.

L'origine divine et la majesté des religions implique qu'elles doivent contenir toute vérité et toute réponse ; et c'est là, précisément, le mystère et le rôle de l'ésotérisme. Quand le phénomène religieux, en quelque sorte pressé par une expérience mal interprétée, semble être

à bout de ressources, l'ésotérisme jaillit des profondeurs mêmes de ce phénomène pour montrer que le Ciel ne saurait se contredire ; que telle religion résume en réalité toute religion et que toute religion se retrouve en telle religion, parce que la Vérité est une. En d'autres termes : le contraste entre le caractère absolu de la Révélation et son aspect de relativité constitue indirectement une preuve de plus — à côté des preuves directes et historiques — et de la réalité et de la nécessité de la dimension ésotérique propre à toute religion ; si bien que les religions, au moment même où elles semblaient être défaites par l'expérience, s'affirment victorieusement à tout niveau par leur essence même.

Les divergences religieuses nous font penser aux contradictions entre les visions des mystiques, bien qu'il n'y ait là aucune commune mesure, sauf qu'il y a dans les deux cas une vérité intrinsèque sous-jacente : tel mystique brosse du purgatoire un tableau plutôt désespérant, tel autre insiste sur une joie d'espérance qui y règne, chaque perspective se trouvant appuyée par une imagerie qui la concrétise ; le symbolisme se combine avec un fragmentarisme isolant et un sentimentalisme biaisant. Comme dans le cas des religions, les contradictions formelles des imageries mystiques n'infirment pas la vérité intégrale dont elles rehaussent des aspects en fonction de telle perspective de crainte ou d'amour ; mais nous n'avons pas besoin ici de recourir à l'ésotérisme pour dégager la vérité ; la théologie y pourvoit en distinguant d'emblée entre les contenus de la croyance, suivant qu'ils sont nécessaires ou recommandés, ou simplement possibles.

*
* *

Le Christianisme se fonde sur l'Incarnation unique et la Rédemption unique ; et ensuite, par voie de conséquence et d'une manière quasi exclusive, sur le sacrifice et la vie sacramentelle. C'est dire qu'il se fonde sur l'unicité du Christ et de ses dons, et sur le caractère sacrificiel de sa personnalité et de sa vie ; ces éléments, avec la piété sacrificielle et sacramentelle qu'ils exigent,

sont considérés comme les seules conditions et garanties du salut, bien qu'on admette à la limite qu'ils puissent agir d'une manière sous-jacente dans le cadre d'une autre religion.

L'Islam de son côté entend se fonder sur la Vérité de toujours et la Foi de toujours : d'une part sur la Réalité immuable de Dieu, — Unité, Omniscience, Omnipotence, Miséricorde, — et sur l'invariabilité de ses voies, et d'autre part sur les constantes inaliénables de la nature théomorphe de l'homme ; par voie de conséquence, l'attitude de l'homme sera l'obéissance : soit conforme à la nature, soit sacrificielle. La Vérité de Dieu et la qualité de Foi, ensemble avec la piété obédientielle et la sincérité opérative qu'elles exigent, sont considérées comme les seules conditions et garanties du salut, bien qu'on admette à la limite qu'elles puissent agir d'une manière sous-jacente dans le cadre d'une autre religion.

De ces différences de perspective résultent inévitablement les divergences d'application de la notion du « meilleur », et partant les dissonances de certains symbolismes, dans la mesure même où ils sont contingents.

***

Une considération très particulière, mais caractéristique pour les malentendus interconfessionnels, pourrait s'insérer ici, bien que sa substance soit connue de nos lecteurs habituels : selon une idée courante, et d'autant plus tenace que son contenu est matériellement et psychologiquement impossible, l'ascèse musulmane serait d'origine chrétienne, voire bouddhiste, comme si l'ambiguïté des plaisirs terrestres pouvait échapper à une perspective aussi soucieuse de la nature des choses que l'Islam. La contradiction apparente dans le comportement moral des Musulmans n'est pas dans leur philosophie, elle est dans les choses elles-mêmes ; si l'Islam d'une part reconnaît la qualité positive de la sexualité, d'autre part il a conscience du danger que comporte le plaisir comme tel, les deux points de vue coexistant et s'entrecroisant dans la pratique comme dans la théorie. D'une part, le Soufi se détourne de la beauté terrestre, comme

s'il disait : « Puisque ceci n'est pas Dieu, ce n'est pas la beauté ; Dieu seul la possède. » Mais d'autre part, il contemple et accepte la beauté : « Puisque ceci est beauté et rien d'autre, ce ne peut être que celle de Dieu, ici même. » Le tout est d'équilibrer les deux attitudes : d'accepter la beauté ou toute autre valeur « au Nom de Dieu » et sans excès, et conjointement avec certains refus qui renforcent le droit à l'acceptation. La définition classique du bien comme se situant entre deux excès contraires, trouve ici sa signification plénière, en ce sens qu'il s'ajoute à ce bien sagement acquis une dimension verticale, celle du Ciel qui bénit et attire, ou qui sanctifie et réintègre. Certes, les jardins terrestres peuvent nous inciter à oublier le Jardin céleste et à « lâcher la proie pour l'ombre » ; mais en réalité, — et alors le « ressouvenir » contemplatif neutralise la séduction et l'extériorité, — le jardin terrestre est le Paradis voilé.

***

Ne croire que ce que l'on « voit » : ce préjugé, aussi grossier que courant, nous amène à ouvrir ici une parenthèse. Ne voulant croire que ce qu'ils voient, les scientistes se condamnent à ne voir que ce qu'ils croient ; la logique est pour eux leur désir de ne pas voir ce qu'ils ne veulent pas croire. Le scientisme, en effet, s'intéresse moins au réel en soi — qui nécessairement dépasse nos limitations — qu'au non-contradictoire, donc au logique, ou plus précisément à l'empiriquement logique ; donc au logique *de facto* selon telle expérience, non au logique *de jure* selon la nature des choses. En réalité, l'enregistrement « planimétrique » de perceptions et l'élimination de l'apparemment contradictoire ne donnent trop souvent que la mesure de telle ignorance, voire de telle sottise ; les pédants de la « science exacte » sont d'ailleurs incapables d'évaluer ce qu'impliquent les paradoxes existentiels dans lesquels nous vivons, à commencer par le phénomène pratiquement contradictoire de la subjectivité. La subjectivité est intrinsèquement unique tout en étant extrinsèquement multiple ; or si le spectacle d'une pluralité de subjectivités autres que la nôtre ne nous cause

pas trop de perplexité, comment expliquer « scientifiquement » — c'est-à-dire en évitant ou éliminant toute contradiction — le fait que « moi seul » je suis « moi » ? La science dite « exacte » ne peut trouver pour cette apparente absurdité aucune motivation, pas plus que pour cette autre contradiction logique et empirique qu'est l'illimitation de l'espace, du temps et des autres catégories existentielles. Que nous le veuillons ou non, nous vivons entourés de mystères, qui logiquement et existentiellement nous entraînent vers la transcendance.

Quand bien même les « savants » auraient constaté la non-contradiction de tous les phénomènes objectifs possibles, il resterait toujours l'énigme contradictoire de la scission entre l'univers objectif et le sujet constatant, sans parler du problème « scientifiquement » insoluble de cette contradiction flagrante qu'est l'unicité empirique de tel sujet, auquel problème nous venons de faire allusion ; et même en nous bornant au monde objectif, dont l'illimitation constitue précisément une contradiction puisqu'elle est inconcevable selon la logique empirique, comment peut-on croire un instant qu'on finira un jour par le faire entrer dans un système homogène et exhaustif ? Et comment peut-on ne pas voir la contradiction fondamentale et inévitable que constitue la logique scientiste — d'ailleurs intrinsèquement déficiente puisque manquant de données suffisantes — et l'infinité aussi bien que la complexité du réel que le scientisme se propose d'explorer, d'épuiser, de cataloguer ? La contradiction de principe du scientisme, c'est de vouloir rendre compte du réel sans le concours de cette science initiale qu'est la métaphysique, donc d'ignorer que seule la science de l'Absolu donne un sens et une discipline à la science du relatif ; et d'ignorer du même coup que la science du relatif, quand elle est privée de ce concours, ne peut mener qu'au suicide, à commencer par celui de l'intelligence, puis à celui de l'humain et en fin de compte à celui de l'humanité. L'absurdité du scientisme, c'est la contradiction entre le fini et l'Infini, c'est-à-dire l'impossibilité de réduire le second au premier, et l'incapacité d'intégrer le premier dans le second ; et de comprendre qu'un savoir qui se coupe de l'Unité initiale ne peut

mener qu'à l'innombrable, donc à l'indéfini, à l'éclatement et au néant.

Si donc la méthode scientifique, ou le système conceptuel (*die Weltanschauung*) qui en résulte, entend avoir le privilège d'exclure les contradictions, il va de soi qu'elle accuse les méthodes ou systèmes à son avis extra-scientifiques du défaut d'accepter le contradictoire ; comme s'il pouvait exister une pensée humaine et traditionnelle qui accepte le contradictoire *de jure* et non *de facto* seulement, et comme si le contradictoire religieux — à supposer qu'il ne soit pas que dans l'esprit des scientistes — n'impliquait pas la conscience d'une non-contradiction sous-jacente et connue de Dieu seul ! Que signifie l'opinion théologique que l'esprit humain a des limites, et que signifient les mystères en tant qu'ils sont censés dépasser la raison, sinon que l'homme est incapable de percevoir la réalité totale et homogène derrière les contradictions auxquelles s'arrête sa courte vue ? La référence à l'autorité divine de la Révélation ne signifie pas autre chose que cela, et c'est tellement évident qu'on aimerait s'excuser de le relever.

L'homme qui veut connaître le visible, — qui veut le connaître à la fois en entier et à fond, — s'oblige par là même à connaître l'Invisible, sous peine d'absurdité et d'inefficacité ; à le connaître suivant les principes que la nature même de l'Invisible impose à l'esprit humain ; donc à le connaître en sachant que la solution des contradictions du monde objectif ne se trouve que dans l'essence transpersonnelle du sujet, à savoir dans le pur Intellect.

Au demeurant, — et c'est là une tout autre question, — comment les adeptes d'un scientisme qui se propose de réduire la Réalité totale à un mécanisme d'horloge, peuvent-ils ne pas voir que l'absurde, — non en tant que simple apparence de l'inconnu cette fois-ci, mais en tant que manifestation de l'indéfini et partant de l'inintelligible en soi, — comment ne voient-ils pas que cet absurde cosmique fait partie intégrante du miroitement de *Mâyâ* et partant de l'économie de l'Univers ? Une des choses moralement les plus difficiles qui soient, c'est d'accorder à l'absurde existentiel le droit métaphysique à l'existence ; non en théorie seulement, mais au contact

concret avec l'absurdité, ce qui est presque la victoire sur le dragon. Or, avant de vouloir abolir l'absurde simplement apparent, il faut admettre la présence inéluctable de l'absurde en soi, celui qui ne saurait se résorber dans l'intelligible autrement qu'en sa fonction d'élément nécessaire de l'équilibre des choses. Car la Réalité ne se borne pas à livrer ses aspects de géométrie, elle aime aussi à se dérober et à jouer à cache-cache ; il serait étonnant qu'elle consente à se dévoiler totalement aux esprits mathématiciens ; si elle pouvait y consentir, elle ne serait pas *Mâyâ*. L'homme est contingent et il est condamné à la contingence, et celle-ci implique par définition l'insoluble et l'absurde.

Tout est ici une question de causalité : il est des phénomènes qui nous paraissent absurdes aussi longtemps que nous en ignorons les causes, ou parce que nous les ignorons, et il en est d'autres qui sont absurdes en soi et qui n'ont pas d'autre cause que la nécessité cosmique de ce qui n'a aucune nécessité ; de même qu'il est des possibilités qui n'ont d'autre fonction que de manifester l'impossible, dans la mesure précisément où cela est encore possible ; et cela l'est d'une manière au moins symbolique, mais suffisamment claire pour manifester l'intention d'impossibilité ou d'absurdité.

***

Une preuve souvent avancée en faveur de la religion, mais rarement comprise dans toute son étendue, est l'argument de l'efficacité morale de la Législation divine : en effet, que devient la société humaine si on la prive d'une Loi fondée sur l'autorité de Dieu ? Les incroyants, qui en règle générale n'ont qu'une idée fort restreinte et en partie fausse de la nature humaine — sans quoi ils ne seraient pas incroyants —, répondront qu'il suffit de remplacer la Loi religieuse par une Loi civile fondée sur l'intérêt commun ; or l'opinion des « libres penseurs » sur le bien public dépend de leur échelle de valeurs, donc de l'idée qu'ils se font de l'homme et partant du sens de la vie. Mais ce qu'un individu a institué, un autre individu peut toujours l'abolir ; les philosophies

changent avec les goûts, elles suivent la pente descendante de l'histoire puisque l'homme, dès qu'on le détache de sa raison d'être, enracinée en Dieu, ne peut que glisser vers le bas, conformément à la loi de la pesanteur, qui vaut pour l'ordre humain aussi bien que pour l'ordre physique, et cela nonobstant les redressements périodiques opérés par les religions, les sages et les saints [1].

Or le fait que la Loi divine, en ce qu'elle a de fondamental et partant d'universel [2], est en définitive seule efficace — dans la mesure où une Loi peut et doit l'être —, ce fait indique qu'elle est un Message de Vérité ; elle est seule incontestable et irremplaçable. Certes, le monde contemporain possède encore des codes et des polices, mais cela ne saurait empêcher que pour la mentalité générale il y a de moins en moins une autorité qui soit telle « de droit », et non « de fait » seulement [3]. Au demeurant, la Loi est faite pour protéger, non seulement la société, mais aussi l'individu enclin au délit ; si le « bras séculier » inspire de la crainte dans la mesure où les hommes mal intentionnés se sentent menacés par lui, ces mêmes hommes n'ont par contre aucun motif intrinsèque de ne pas suivre leurs penchants, hormis la crainte de Dieu. La menace de la justice humaine est aléatoire

1. Les rêveurs du XVIIIe siècle, héréditairement influencés à leur insu par le Christianisme et imbus de civisme antique et d'idéalisme franc-maçonnique, s'imaginaient que l'homme est raisonnable et que la raison humaine coïncide avec leur idéologie ; celle-ci étant pour le moins fragmentaire, et rendue d'avance inopérante par le culte subversif de l'homme. Ce qu'ils ne prévoyaient pas, c'est que l'homme, une fois détaché de l'Autorité divine, ne se sent nullement obligé de se soumettre à l'autorité humaine ; dès lors qu'il se sait indépendant de toute autorité autre que la sienne, rien ne l'empêche d'inventer des morales conformes à ses erreurs et ses vices et parées à leur tour d'un voile de rationalité, dans la mesure du moins où les euphémismes lui paraîtront encore utiles.

2. Il y a des prescriptions révélées qui visent, non la nature de l'homme, — comme le fait notamment le Décalogue, — mais telles conditions ou circonstances particulières.

3. Pour cette même mentalité, la morale est chose simplement subjective, et la transgression, par conséquent, chose toute relative ; or un appareil justicier se réduit quasiment à l'impuissance dans une société qui ne croit plus qu'un crime est un crime, et qui contribue ainsi à la psychanalysation de la justice et à l'abolition de la sécurité publique.

donc relative ; celle de la Justice divine est absolue ; car on peut à la rigueur échapper aux hommes, mais certainement pas à Dieu.

En résumé : une preuve indirecte de Dieu, c'est que sans Divinité il n'y a pas d'autorité, et sans autorité, il n'y a pas d'efficacité ; c'est dire que le Message religieux s'impose — à part ses autres impératifs — parce que sans lui il n'y a pas de vie morale et sociale possible, sauf pendant une brève période vivant encore, sans se l'avouer, des résidus d'un héritage renié. Et ceci nous amène à une autre preuve extrinsèque *a contrario* de Dieu, bien qu'au fond ce soit la même : c'est un fait d'expérience que la moyenne des hommes du peuple, qui ne sont pas disciplinés par nécessité sociale et qui ne le sont, précisément, que par la religion et la piété, déchoient dans leur comportement dès qu'ils n'ont plus de religion qui les encadre et les pénètre ; et l'expérience prouve que la disparition de la foi et de la morale entraîne celle de la dignité personnelle et de la vie privée, lesquelles en effet n'ont de sens et de valeur que si l'homme possède une âme immortelle. Il est à peine besoin de rappeler ici que les paysans et artisans croyants sont souvent de nature aristocratique, et qu'ils le sont par la religion ; sans oublier que l'aristocratie en soi, à savoir la noblesse de sentiment et de comportement, et la tendance à se dominer et à se dépasser, dérive de la spiritualité et y puise ses principes, consciemment ou inconsciemment.

Ce dont le peuple a besoin pour trouver un sens à la vie, donc une possibilité de bonheur terrestre, c'est la religion et l'artisanat : la religion parce que tout homme en a besoin, et l'artisanat parce qu'il permet à l'homme de manifester sa personnalité et de réaliser sa vocation dans le cadre d'un symbolisme sapientiel ; tout homme aime le travail intelligible et l'œuvre bien faite [1]. Or l'industrialisme a ravi au peuple les deux choses : d'une part la religion, niée par le scientisme dont l'industrie dérive, et rendue invraisemblable par le caractère inhumain de l'ambiance machiniste, et d'autre part l'artisanat, remplacé précisément par le machinisme ; si bien que, en dépit de toutes les « doctrines sociales » de l'Eglise et de la bourgeoisie nationaliste, il ne reste plus rien au peuple qui puisse donner un sens à sa vie et le rendre heureux. La contradiction classique du Catholicisme traditionnel est de vouloir maintenir la hiérarchie sociale, en quoi il a théoriquement raison, tout en acceptant de plein cœur — comme une acquisition de la « civilisation chrétienne » en fait abolie depuis longtemps — le scientisme et le machinisme qui en fait compromettent cette hiérarchie en retranchant le peuple pratiquement du genre humain ; l'erreur inverse se fonde sur le même culte de la technique, avec la différence qu'elle le fait au détriment de la bourgeoisie et non à celui du peuple, et qu'elle entend réduire la société entière à l'inhumanité machiniste, en lui proposant par ailleurs un « opium » fait d'amertume et de froideur, lequel tue l'organe même du bonheur ; car pour être heureux il faut être enfant, le bonheur étant fait de gratitude et de confiance, humainement parlant. La machine est contraire à l'homme, elle est par conséquent aussi contraire à Dieu ; dans un monde où elle fait figure de norme, elle abolit et l'humain et le divin. La solution logique du problème serait le retour — en fait devenu impossible sans une intervention divine — à l'artisanat en même temps qu'à la religion [1], et par là même à une ambiance qui ne soit pas contraire à ce qui donne un sens à la vie ; une ambiance qui, en

1. Parallèlement au travail, et à la religion qui le sanctifie, le peuple a besoin aussi d'une sagesse ; c'est ce que Richelieu, en s'acharnant contre les guildes, n'a pas compris.

1. C'est ce qu'un Gandhi a essayé de réaliser, héroïquement mais sans résultat autre que le bon exemple et toutes sortes d'initiatives restées partielles et locales. Quant à l'Eglise, on objectera sans doute qu'elle ne pouvait se compromettre en s'opposant à ce phénomène « irréversible » qu'est l'industrialisme ; nous répondrons tout d'abord que la vérité prime toute considération d'opportunité ou d' « irréversibilité », et ensuite, que l'Eglise pouvait toujours affirmer sa position doctrinale, à toutes fins utiles, sans devoir être irréaliste sur le plan des faits ; elle pouvait en outre opter, avec une parfaite logique et en accord avec tout son passé, pour la droite monarchiste et traditionnelle qui la soutenait par définition, sans devoir se compromettre, aux yeux de certains, avec la « droite » ambiguë née au XIXe siècle à l'ombre des machines.

ne faussant pas notre sens du réel, ne rende pas invraisemblable ce qui est évident. Une des plus grandes réussites du diable fut de créer autour de l'homme un décor dans lequel Dieu et l'immortalité paraissent incroyables [1].

1. Et ce n'est certes pas là, en dépit de toutes les illusions, la « civilisation chrétienne ».

⁂

Il y a des circonstances atténuantes pour le doute quand l'homme se trouve écartelé entre les mauvais exemples donnés au nom de la religion et son propre instinct de la religion primordiale — écartelé sans disposer d'un discernement suffisant pour mettre les choses à leur place. Un ouvrier nous dit une fois qu'il se sentait près de Dieu dans la nature vierge, non à l'église, et Tolstoï fait dire à un personnage de conte : « Où y a-t-il des fonds baptismaux aussi grands que l'océan ? » Il y a là une sensibilité à la fois pour l'universalité de la vérité et pour le caractère sacré de la nature, mais cela ne saurait nous faire perdre de vue que la persistance dans de telles simplifications, qui tournent facilement au narcissisme, n'a en fin de compte pas d'excuse ; car l'homme est fait pour se dépasser, et il devrait en avoir l'impulsion comme une plante qui se tourne vers le soleil. Une sensibilité en appelle une autre, il ne faut pas s'arrêter à mi-chemin.

Il y a, dans l'homme de nature « croyante » ou « élue », un héritage du Paradis perdu, et c'est l'instinct du transcendant et le sens du sacré ; c'est d'une part la disposition à croire au miraculeux, et d'autre part le besoin de vénérer et d'adorer. A cette double prédisposition doit normalement s'ajouter un double détachement, l'un à l'égard du monde et de la vie terrestre, et l'autre à l'égard de l'égo, de ses rêves et de ses prétentions. Le problème de la crédibilité des Messages religieux ne peut se résoudre qu'à partir de ces données, qui sont normatives parce que fonction de la déiformité de l'homme.

« Abram eut foi en Yahweh, et Yahweh le lui compta comme justice » (*Genèse*, XV, 6) : c'est-à-dire que la foi d'Abraham fut ici un mérite parce que son objet était une chose humainement impossible ; il en va de même de la foi de Marie lors de l'Annonciation. L'incroyant de nature n'est pas disposé à considérer comme possible ce qui est contraire à la nature et par conséquent à la raison ; non à la raison en soi, mais à la raison en tant qu'elle ne possède pas les informations qui lui permettraient de comprendre les lois du surnaturel. Il y a, à l'égard de ce dernier, trois attitudes ou réactions possibles : le refus, l'acceptation et la perplexité ; l'image devenue classique de cette dernière étant l'attitude de l'Apôtre Thomas. « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui auront cru » (*Jean*, XX, 29) : ceux qui, avant de voir, sont prédisposés à croire [1]. L'incroyant, sur terre, ne croit que ce qu'il voit ; le croyant, au Ciel, voit tout ce qu'il croit.

⁂

Nous nous sommes toujours étonné du fait que les incroyants et même certains croyants sont étrangement insensibles au langage direct des Messages sacrés : qu'ils ne remarquent pas d'emblée que les Psaumes, l'Evangile, les Upanishads, la Bhagavad-gîtâ ne peuvent venir que du Ciel, et que le parfum spirituel de ces Livres dispense — au point de vue de la crédibilité — de toute analyse théologique aussi bien que de toute recherche historique [2]. Personnellement, si nous n'étions ni métaphysicien ni ésotériste, nous serions croyant sans la moindre peine ; nous serions convaincu d'emblée au contact avec le sacré sous toutes ses formes. Nous croirions en Dieu et à l'immortalité parce que leur évidence apparaît dans la forme même du Message ; d'autant que, nous apprendre

1. Pour le Koran, la foi (*îmân*) consiste à « croire à ce qui est caché » (*yu'minûna bil-ghayb*) (*Sourate de la Vache*, 2).
2. Comment peut-on, en lisant la vie et les écrits d'un Hônen Shônin, douter de la validité de la tradition amidiste et de la sainteté du personnage ? Une tradition et une foi qui produisent de tels fruits, généreusement et pendant des siècles, ne peuvent être que surnaturelles.

ce qu'est Dieu, c'est nous rappeler ce que nous sommes.

Un point qu'on perd volontiers de vue — si on n'y a jamais songé — quand on défend ceux qui refusent les messages célestes, c'est précisément l'apparence même des Messagers ; or, pour paraphraser ou citer des formules connues, « qui a vu le Prophète a vu Dieu » ; « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu ». Il faut avoir le cœur bien durci pour ne pas s'en apercevoir au contact de tels êtres ; et c'est avant tout ce durcissement du cœur qui est coupable, bien davantage que les scrupules idéologiques.

La combinaison de sainteté et de beauté qui caractérise les Messagers du Ciel s'est transmise pour ainsi dire des théophanies humaines à l'art sacré qui la perpétue : la beauté essentiellement intelligente et profonde de cet art témoigne de la vérité qui l'inspire ; elle ne saurait en aucun cas se réduire à une invention humaine quant à l'essentiel de son message. L'art sacré est le Ciel descendu sur terre, plutôt que la terre tendue vers le Ciel [1].

Une argumentation voisine de celle que nous venons de proposer est la suivante, et nous en avons fait état plus d'une fois : si les hommes sont assez sots pour avoir pu croire pendant des millénaires au divin, au surnaturel, à l'immortalité — dans l'hypothèse que ce soient là des illusions —, il est impossible qu'ils soient devenus un beau jour assez intelligents pour pouvoir se rendre

1. Dans le cadre de l'art chrétien, la seconde image peut néanmoins s'appliquer d'une manière relative, et sans abolir la première, à l'art gothique flamboyant. Faisons remarquer à cette occasion que le critère spirituel que constitue la beauté, ne saurait concerner l'art néopaïen qui empoisonna l'Europe au XVIe siècle et qui exprime le fatal mariage entre la religion et le civilisationnisme humaniste. Sans doute, ni le gigantisme froid et anthropolâtrique de la Renaissance ni la morbide boursouflure du baroque ne prouvent rien contre le Catholicisme en lui-même, mais ce qu'ils prouvent certainement, c'est d'une part qu'une religion qui supporte ce langage et s'exprime par lui ne saurait avoir le monopole de la Vérité absolue et exclusive, et d'autre part que le Catholicisme, par cet amalgame, s'est exposé à en être finalement la victime ; non d'une façon totale, ce qui est exclu d'avance, mais néanmoins d'une façon gravissime. L'humanisation de l'art — *a priori* divin — a préfiguré celle de la religion, du moins de la religion officielle.

compte de leurs erreurs ; qu'ils soient devenus intelligents sans qu'on sache pourquoi et sans qu'aucune acquisition morale décisive ne vienne corroborer ce miracle. Et de même : si des hommes comme le Christ ont cru au surnaturel, il est impossible que des hommes comme les encyclopédistes aient eu raison de ne pas y croire.

Le rationalisme sceptique et le naturalisme titanesque sont les deux grands abus de l'intelligence, lesquels violent la pure intellectualité aussi bien que le sens du sacré [1] ; c'est sur cette pente que les penseurs « sont sages à leurs propres yeux » et finissent par « appeler le mal bien et le bien mal », et par « faire des ténèbres la lumière et de la lumière les ténèbres » (*Isaïe* V, 20 et 21) ; ce sont eux également qui, sur le plan de la vie ou de l'expérience, « font ce qui est doux amer », à savoir l'amour du Dieu éternel, et « ce qui amer doux », à savoir l'illusion du monde évanescent.



On ne saurait comprendre le sens du Message divin sans connaître la nature du réceptacle humain ; qui comprend l'homme, comprend tout le surnaturel et ne peut s'empêcher de l'admettre. Or l'homme est fait pour contempler l'Absolu à partir de la contingence ; l'Absolu a conscience de lui-même en lui-même, mais il veut avoir également conscience de lui-même à partir d'autre que lui-même ; cette vision indirecte est une possibilité nécessairement incluse dans l'Infinitude propre à l'Absolu.

1. Par un curieux et inévitable choc en retour, l'abus de l'intelligence s'accompagne toujours d'une inconséquence et d'un aveuglement : sur le plan de l'art par exemple, il est inconséquent de calquer la nature alors qu'on est condamné d'avance à s'arrêter à mi-chemin, puisqu'on ne peut réaliser, en peinture, ni la perspective totale ni le mouvement, pas plus qu'on ne peut réaliser ce dernier en sculpture, sans parler de l'impossibilité d'imiter l'apparence vivante des surfaces. De même en philosophie : à force d'oublier que la pensée est là pour fournir des clefs, et à force de vouloir épuiser tout le connaissable par la seule pensée, on finit par ne plus savoir penser du tout ; et de même pour la science, qui par principe passe à côté de tout l'essentiel, comme le prouvent d'ailleurs ses sombres résultats. On qualifiera notre doctrine de « dogmatiste » et de « naïve », ce qui pour nous est un compliment.

Par conséquent, elle ne pouvait pas ne point se réaliser ; il fallait qu'il y ait un monde, des êtres, des hommes. Contempler l'Absolu à partir du contingent, c'est corrélativement voir les choses en Dieu et voir Dieu dans les choses, de façon à ce qu'elles ne nous éloignent pas de Dieu et qu'au contraire elles nous rapprochent de lui ; c'est là la raison d'être de l'homme, et il en résulte des droits existentiels aussi bien que des devoirs spirituels. L'homme a droit en principe à la satisfaction de ses besoins élémentaires et à la jouissance d'une ambiance congéniale, mais il n'a ce droit qu'en vue de sa vocation de connaître Dieu, dont dérive son devoir de pratiquer les disciplines qui contribuent directement ou indirectement à cette connaissance.

La valeur de l'homme est dans sa conscience de l'Absolu, et par conséquent dans l'intégralité et la profondeur de cette conscience ; l'ayant perdu de vue en s'enfonçant dans le monde des phénomènes envisagés en tant que tels — ce que préfigure la chute du premier couple —, l'homme a besoin pour le lui rappeler du Message céleste. Au fond, ce Message vient de « lui-même » ; non de son moi empirique bien entendu, mais de son immanente Ipséité, qui est celle de Dieu et sans laquelle il n'y aurait pas de moi humain, ni angélique, ni autre ; la crédibilité du Message résulte du fait qu'il est ce que nous sommes, à la fois en nous-mêmes et au-delà de nous-mêmes. Au fond de la transcendance est l'immanence, et au fond de l'immanence, la transcendance.

***

On a dit que, si rien ne peut obliger logiquement le peuple de croire ce que lui prêche un Prophète, rien ne peut obliger le Prophète lui-même de croire ce que Dieu lui révèle ou semble lui révéler ; le manque de crédibilité serait le même dans un cas comme dans l'autre. Or, outre qu'il faudrait, pour savoir ce qu'il en est, soit être Prophète soit entendre prêcher un Prophète, l'opinion dont il s'agit pèche par une ignorance flagrante en ce qui concerne le phénomène de la Révélation et celui de la foi, puis par la pétition de principe qu'il n'y a pas

de Dieu ; car si Dieu est réel, Il trouve forcément moyen de se faire entendre et de se faire accepter.

La solution fondamentale du problème de la crédibilité des axiomes religieux, et par conséquence la quintessence des preuves de Dieu, est dans la correspondance ontologique entre le macrocosme et le microcosme, c'est-à-dire dans le fait que le microcosme répète nécessairement le macrocosme ; c'est dire que la dimension subjective, prise dans sa totalité, coïncide avec la dimension objective, dont relèvent précisément les données religieuses et métaphysiques. Le tout est d'actualiser cette coïncidence, ce que fait précisément, en principe ou *de facto*, la Révélation, laquelle réveille, sinon toujours l'Intellection directe, du moins cette Intellection indirecte qu'est la Foi ; *credo ut intelligam*.

Tout ce que nous pouvons connaître, nous le portons en nous-mêmes, donc nous le sommes ; et c'est pour cela que nous pouvons le connaître. Nous pourrions symboliser ce mystère par un cercle comportant quatre pôles : le pôle inférieur représenterait le sujet humain en tant qu'il se trouve retranché de l'objet ; le pôle supérieur au contraire représenterait l'En-Soi absolu, qui n'est ni sujet ni objet ou qui est l'un et l'autre à la fois, ou l'un dans l'autre. La moitié droite du cercle serait le monde objectif, et la moitié gauche, la profondeur subjective ; au centre de chaque moitié, donc à mi-chemin vers l'En-Soi, se situerait respectivement l'Objet absolu et le Sujet absolu, ou autrement dit, l'En-Soi indirectement perçu ou vécu soit en tant qu'objet, soit en tant que sujet. Or le cercle est toujours le même Réel ; et c'est pour cela qu'il est également absurde de dire que Dieu n'existe pas puisque nous n'en avons pas de perception objective, ou de dire qu'Il est absolument inconnaissable parce qu'Il est absolument transcendant. Car cette transcendance, en dernière analyse, est notre propre Essence et le fondement de notre immortalité.

***

Le phénomène religieux se réduit en dernière analyse à une manifestation à la fois intellective et volitive du

rapport entre le Principe et sa manifestation, ou autrement dit, entre la Substance divine et l'accidence cosmique, ou entre *Atmâ* et *Samsâra* ; et comme ce rapport comporte divers aspects, le phénomène religieux se diversifie en fonction de ces aspects ou de ces possibilités.

Toute religion en effet se présente comme un « mythe » se référant à tel « archétype », et par là même, mais secondairement, à tous les archétypes ; tous les aspects sont liés, mais un seul détermine la forme même du mythe. Si la perspective amidiste rappelle la perspective chrétienne, c'est parce que, dans le cadre du Bouddhisme, elle se réfère plus particulièrement à l'archétype qui détermine le Christianisme ; ce n'est pas parce qu'elle aurait subi l'influence de ce dernier, abstraction faite de l'impossibilité historique de cette hypothèse. L'homme moyen est incapable, non sans doute de concevoir les archétypes, mais de s'y intéresser ; il a besoin d'un mythe qui humanise et dramatise l'archétype et qui déclenche les réactions correspondantes de la volonté et de la sensibilité ; c'est dire que l'homme moyen, ou l'homme collectif, a besoin d'un dieu qui lui ressemble [1].

Le *Yin-Yang* taoïste est une image adéquate du rapport fondamental entre l'Absolu et le contingent, Dieu et le monde, ou Dieu et l'homme : la partie blanche de la figure représente Dieu, et la partie noire, l'homme. Le point noir dans la partie blanche est « l'homme en Dieu » — l'homme principiellement préfiguré dans l'ordre divin —, ou le relatif dans l'Absolu, si ce paradoxe est permis, ou le Verbe divin qui en effet préfigure le phénomène humain ; si la manifestation cosmique ne se trouvait pas anticipée dans l'ordre principiel, il n'y aurait pas de monde possible ni de rapport possible entre le monde et Dieu. Inversement et complémentairement, le point blanc dans la partie noire du *Ying-Yang* est le « Dieu humain », l' « Homme-Dieu », ce qui se réfère au mystère de l'Immanence et à celui de la Théophanie, donc aussi à celui de l'Intercession et de la Rédemption, ou de la réciprocité en quelque sorte « respiratoire » entre la terre et le Ciel ; si celui-ci n'était pas présent dans celle-là, l'existence s'évanouirait dans le néant, elle serait impossible *a priori*. C'est tout le jeu de *Mâyâ* avec ses modes, ses degrés, ses cycles, sa diversité et ses alternances.

1. Personnel et dramatique dans le cas du Christianisme ; impersonnel et serein dans le cas du Bouddhisme ; et l'un se reflétant sporadiquement dans l'autre. Nous citons ces deux exemples à cause de leur disparité. Ajoutons que l'arianisme est une sorte d'interférence, dans le Christianisme, de la possibilité-archétype de l'Islam, tandis qu'inversement le shiisme apparaît, dans l'Islam, comme une interférence archétypique du dramatisme chrétien.

D'une part, le Principe seul est, la manifestation — le monde — n'est pas ; d'autre part, la manifestation est réelle — ou « non irréelle » — du fait que, précisément, elle manifeste, projette ou prolonge le Principe ; celui-ci étant absolu, donc par là même infini, il exige, en vertu de cette infinitude même, la projection de soi dans l' « autre que soi ». D'une part, le Principe a tendance à « punir » ou à « détruire » la manifestation parce que, en tant que contingence, elle n'est pas Lui, ou parce qu'elle tend à l'être illusoirement et avec une intention luciférienne, bref parce que « Lui seul est » ; d'autre part, le Principe « aime » la manifestation et « se souvient » qu'elle est sienne, qu'elle n'est « autre que Lui », et c'est dans cette perspective ontologique que s'insère le mystère de la Révélation, de l'Intercession, de la Rédemption. C'est ainsi que les rapports entre le Principe et la manifestation donnent lieu à divers archétypes dont les religions sont les cristallisations mythiques, et prédisposées à mettre en branle la volonté et la sensibilité de tels hommes et de telles collectivités humaines.

Mais les archétypes de l'ordre objectif, macrocosmique et transcendant sont également ceux de l'ordre subjectif, microcosmique et immanent, l'Intellect humain coïncidant, au-delà de l'individualité, avec l'Intellect universel ; si bien que le mythe révélé, tout en venant en fait de l'extérieur et du « Seigneur », vient en principe aussi de « nous-mêmes », de l'intérieur et du « Soi ». C'est dire que l'acceptation du Message religieux coïncide, en principe et en profondeur, avec l'acceptation de ce que nous

sommes, en nous-mêmes mais en même temps au-delà de nous-mêmes ; car là où il y a immanence, il y a aussi transcendance de l'Immanent.

Croire en Dieu, c'est redevenir ce que nous sommes ; le redevenir dans la mesure même où nous croyons, et où le croire devient être.

TABLE DES MATIERES

Avant-propos 7

PREMIÈRE PARTIE : Subjectivité et connaissance

Conséquences découlant du mystère de la subjectivité 11

Aspects du phénomène théophanique de la conscience 19

Transcendance n'est pas contresens 25

SECONDE PARTIE : Ordre Divin et Universel

Le jeu des hypostases 41

Le problème de la possibilité 49

Structure et universalité des conditions de l'existence 61

TROISIÈME PARTIE : Monde humain

Esquisse d'une anthropologie spirituelle 79

Le message du corps humain 91

Le sens du sacré 106

Refuser ou accepter la Révélation 119